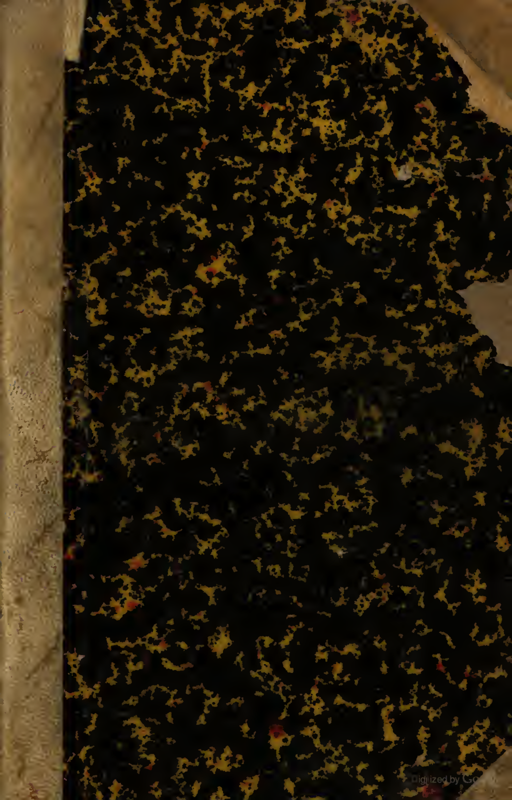


PYTHAGORE

ET LA

PHILOSOPHIE PYTHAGORICIENNE

CONTENANT

LES FRAGMENTS DE PHILOLAUS ET D'ARCHYTAS

Traduits pour la première fois en français

PAR

A. ED. CHAIGNET

PROFESSEUR DE LITTÉRATURE ANCIENNE A LA FACULTÉ DES LETTRES DE POITIERS

OUVRAGE COURONNÉ PAR L'INSTITUT
(*Académie des sciences morales et politiques*)

DEUXIÈME ÉDITION

I



PARIS

LIBRAIRIE ACADÉMIQUE

DIDIER ET Cie, LIBRAIRES-ÉDITEURS

35, QUAI DES AUGUSTINS, 35


201
13 A
8

PYTHAGORE

ET LA

PHILOSOPHIE PYTHAGORICIENNE

I

OUVRAGES DU MÊME AUTEUR

Les principes de la science du Beau. Paris, 1860, 1 fort vol. in-8 .... 7 fr. 50

De la psychologie de Platon. Ouvrage couronné par l'Académie française. Paris, 1862, 1 vol. in-8 .... 5 fr.

Vie de Socrate. Paris, 1868, 1 vol. in-12 .... 3 fr.

La vie et les écrits de Platon. Paris, 1871, 1 vol. in-12 ..... 4 fr.

Typographie Lahure, rue de Fleurus, 9, à Paris.

PYTHAGORE

ET LA

PHILOSOPHIE PYTHAGORICIENNE

CONTENANT

LES FRAGMENTS DE PHILOLAÜS ET D'ARCHYTAS

Traduits pour la première fois en français

PAR

A. ED. CHAIGNET

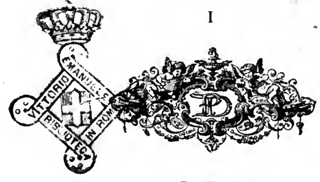
Professeur de littérature ancienne à la Faculté des Lettres de Poitiers

OUVRAGE COURONNÉ PAR L'INSTITUT

[*Académie des sciences morales et politiques*]

DEUXIÈME ÉDITION

I



PARIS

LIBRAIRIE ACADÉMIQUE

DIDIER ET Cie, LIBRAIRES-ÉDITEURS

35, QUAI DES AUGUSTINS, 35

1874

PRÉFACE

L'Académie des sciences morales et politiques avait, en 1868, proposé pour le prix V. Cousin la question suivante : *De la philosophie pythagoricienne*. L'ouvrage que je présente au public est la rédaction nouvelle, corrigée et complétée, du mémoire qu'elle a bien voulu couronner, malgré l'insuffisance de la partie historique, que son savant et bienveillant rapporteur a dû y signaler[1]. J'ai rempli les lacunes qui m'ont été indiquées, sauf certains points, cependant, où j'ai cru devoir persister dans mon silence, parce que je n'ai pu reconnaître l'influence des doctrines pythagoriciennes dans quelques philosophes qui m'étaient signalés comme l'ayant subie.

Si l'Académie m'a pardonné cette insuffisance grave dans l'Histoire de l'école pythagoricienne, c'est sans doute qu'ellè s'est rappelé au milieu de quelles circonstances avait dû être poursuivi et

1. On trouvera à la fin de ce volume le rapport tout entier de M. Nourrisson.

terminé mon mémoire. Le délai primitif du concours était fixé au 1er janvier 1871, et cette date en dit plus que toutes les paroles pour expliquer le découragement et la langueur qui s'étaient emparés de moi comme de tout le monde, pendant ces mois cruels, affreux, et qui ne m'ont pas permis d'apporter à mon ouvrage cette intensité énergique de travail, cette sérénité joyeuse et vigoureuse de l'esprit, nécessaires pour l'amener à bonne fin, et lui donner le degré de perfection dont je suis capable.

J'ai suivi presque pas à pas le plan simple, clair, complet, que l'Académie avait tracé aux concurrents.

Dans la Première Partie, j'ai raconté la vie de Pythagore, et fait l'histoire de l'Ordre à la fois religieux, politique et philosophique qu'il a fondé, après avoir soumis à un examen critique les sources indirectes sur lesquelles pouvait s'appuyer ce récit.

La Seconde Partie est consacrée à l'examen critique des sources directes où l'on peut puiser la connaissance des doctrines pythagoriciennes. Je ne me suis pas borné à discuter l'authenticité des fragments à un point de vue général; j'ai cru qu'un tel examen ne pouvait être fait qu'en détail, et je me suis décidé alors, pour rendre cette discussion plus claire et plus solide, à faire une traduction des fragments de Philolaüs et d'Archytas, traduc-

tion qu'accompagne, fragment par fragment, un commentaire critique, aussi court, mais aussi complet que j'ai pu.

Le second volume contient d'abord l'exposition de la doctrine pythagoricienne, qui forme la Troisième Partie, à la fois la plus étendue et la plus importante; la Quatrième Partie, celle qui a été complétement remaniée, suivant les conseils de mes juges, raconte les influences de cette école, et expose brièvement les parties des systèmes philosophiques qui en ont été plus ou moins profondément touchés, et l'ouvrage se termine par une appréciation critique de la valeur de la doctrine, où je me suis efforcé de montrer la part de vérités et la part d'erreurs qu'elle contient.

Ce serait m'exposer et exposer le lecteur à des répétitions inévitables et inutiles, que de vouloir ici résumer le jugement que j'ai porté sur la philosophie pythagoricienne, et ramasser les quelques traits qui la caractérisent. Mon intention, dans cette préface, est d'indiquer seulement dans quel esprit j'ai conçu et exécuté cette histoire de l'école pythagoricienne, et dans quel esprit, en général, j'ai conçu l'histoire de la philosophie.

Il suffira d'ouvrir au hasard un de ces volumes pour remarquer l'étendue et le nombre des citations et des notes qui accompagnent le texte. Il ne faudrait pas croire que ce soit là un procédé absolument inusité. MM. Egger et Edelestand Du Mé-

ril, dans l'histoire littéraire, et M. Ravaisson dans l'histoire philosophique, pour ne citer que ces noms considérables, en ont depuis longtemps donné l'exemple. Mais il faut avouer qu'il a été peu suivi; cette sévère et utile méthode, qu'ont pratiquée tous nos critiques du seizième et du dix-septième siècle, n'est pas encore rentrée dans les habitudes du lecteur français; et, pour la pouvoir pratiquer moi-même, j'ai été bien heureux de rencontrer un éditeur assez libéral pour consentir à se charger d'un accroissement considérable de frais, sans compensation et sans profit.

J'espère qu'on n'attribuera pas ce système au ridicule désir d'étaler un luxe inusité d'érudition. Le soin de réunir les textes, de ramasser les documents originaux, de les disposer dans un ordre clair et méthodique, de les discuter brièvement, et de les citer et analyser suivant les nécessités du récit, est une obligation étroite de l'historien, et un devoir plus nécessaire que méritoire à remplir; il ne faut pas, pour cette érudition, si on veut l'appeler de ce nom trop flatteur, il ne faut pas des qualités d'esprit bien hautes et bien rares; il n'est besoin que de travail, de patience et de temps. Ce sont là des mérites très-modestes, accessibles à tout le monde, et il n'y aurait guère lieu de s'enorgueillir d'avoir rempli une condition à la fois si simple et si nécessaire.

Car je ne puis m'empêcher d'insister sur ce

point : c'est une condition indispensable pour donner à l'histoire un fondement solide ; c'est une méthode dont on ne peut assez louer les modestes, mais utiles et sérieux résultats.

Il ne suffit pas, en effet, comme on le dit quelquefois, que l'auteur se soit livré personnellement à ces recherches ; il ne faut pas croire qu'il doive ensuite faire disparaître des yeux du lecteur tout cet appareil étranger à l'œuvre elle-même, comme on fait de ces échafaudages nécessaires pour la construction d'un édifice, mais qu'on enlève quand il est terminé, à la fois pour en faciliter l'accès, et pour le laisser voir dans sa forme et dans sa beauté.

C'est confondre les genres que de demander à certains ouvrages des agréments qui appartiennent à la poésie ou à l'éloquence, ou des qualités qui sont celles des œuvres dont la valeur repose sur les idées elles-mêmes et non sur des faits.

La science de l'histoire, et l'histoire de la philosophie peut-être plus encore que toutes les autres formes de l'histoire, exige la plus entière exactitude et la plus parfaite sincérité dans l'exposé comme dans l'interprétation des faits ; car les faits sont ici des doctrines. Non-seulement il n'en faut omettre ni dissimuler aucun, du moins aucun de ceux qui sont importants ; mais il faut encore que l'opinion préconçue, le parti pris de l'écrivain, ne le poussent pas, quelquefois malgré lui, à diminuer ou à grossir les choses, à leur ôter

cette vérité de proportion qu'un certain art d'exposition, certaines habiletés de style peuvent si facilement détruire.

Ce danger est grand pour celui qui écrit une histoire générale ou particulière de la philosophie. Les faits qu'il expose sont des idées, ces idées ont presque toujours besoin d'une interprétation et d'un commentaire : ne doit-il pas toujours craindre de céder, dans cette interprétation, à sa propre manière de concevoir les choses? Ce n'est pas seulement dans la proportion qu'il donne aux diverses parties d'un système, et dans la perspective où il en place, pour ainsi dire, les divers plans, qu'il peut se tromper sans le savoir et sans le vouloir, c'est dans la signification qu'il attache à chaque détail, à chaque idée, presque à chaque mot. Il ne faut pas trop se défier des hommes, même des philosophes; il ne faut pas non plus avoir en eux une trop grande confiance. Il est plus facile de recommander l'impartialité que de la pratiquer. Il y a un polémiste dans tout esprit philosophique, et la polémique philosophique, politique, religieuse, littéraire, engendre de telles ardeurs, de tels entraînements, qu'il est toujours sage de se surveiller soi-même et de se protéger contre sa propre faiblesse. Les plus grands esprits succombent à ces tentations, et Aristote jugeant Platon n'y a pas résisté. Que ne doivent pas craindre les esprits médiocres?

Il n'y a qu'un moyen pour eux de se mettre en garde contre eux-mêmes, c'est de citer textuellement les plus importants des écrits qu'ils commentent et apprécient; si l'on s'impose cette salutaire et prudente obligation, si l'écrivain se représente et se dit sans cesse que son lecteur et son juge aura sous les yeux les pièces du procès, pourra contrôler les faits et l'interprétation qu'il leur donne, que le débat sera jugé non pas dans le silence et l'ombre du huis clos, mais dans la pleine lumière d'une discussion publique, il prendra le courage et trouvera la force de résister à ce courant de partialité presque involontaire et inconsciente, à laquelle aucun auteur ne se peut vanter d'échapper, comme il n'en est aucun qui puisse avoir l'impertinente prétention d'en être cru sur parole.

Cette méthode prudente et sévère de citations multipliées, étendues, textuelles, met l'écrivain à l'abri d'une autre tentation non moins dangereuse, la tentation de la paresse; elle l'oblige, quoi qu'il en ait, à recourir toujours lui-même aux sources directes, aux ouvrages originaux, à les contrôler, à les vérifier. Lorsqu'on n'est pas obligé de fournir sa preuve, de produire ses autorités, on se contente souvent soi-même à peu de frais; on cite de mémoire; on oublie, ou on ajoute, ou on change, ne fût-ce qu'un mot au texte produit; on a recours à à des citations de seconde main, qui, elles-mêmes

ont été peut-être déjà empruntées et altérées, et l'on tombe alors dans des erreurs de fait et d'interprétation qui se propagent et se succèdent parfois indéfiniment. Ajoutons qu'on se prive ainsi de cette force de conviction, de cette fraîcheur d'impression, de cette originalité de vues que le commerce direct des sources donne à la pensée comme à l'expression.

Ce n'est pas tout : ces pièces, ces documents, ces références, n'ont pas uniquement pour résultat utile de garantir la sincérité, l'exactitude de l'écrivain, ils invitent, et pour ainsi dire obligent le lecteur à prendre une part plus active au travail de l'auteur, et cette participation même augmente le profit qu'il peut tirer de sa peine. On ne sait jamais bien que les choses qu'on a refaites soi-même; on ne possède vraiment que les idées qu'on a repensées. Cela est vrai de la philosophie, comme l'a dit depuis longtemps Aristote, et cela est vrai de l'histoire de la philosophie.

Cette histoire n'est jamais faite, elle est toujours à refaire; chacun de ceux qui travaillent à élever l'édifice ne peut et ne doit avoir qu'une ambition, qu'une espérance : c'est d'apporter quelques matériaux utiles à ceux qui, plus tard, demain peut-être, reprendront son œuvre, afin de la compléter, de la corriger, de la contredire, quelquefois de la détruire. Que de fois il m'est arrivé, en li-



sant soit l'*Histoire de la littérature grecque*, ou l'*Histoire de la littérature romaine*, de Bernhardy, soit l'*Histoire de la philosophie grecque*, de Brandis ou de Zeller, de me fonder sur les textes mêmes, si étendus et si abondants produits par eux, sur ces extraits multipliés des sources, réunis avec tant de soin et de conscience, pour contredire l'opinion qu'ils en avaient tirée, et m'en former une toute personnelle.

Oui, ces documents originaux, s'ils sont choisis avec intelligence, s'ils sont suffisamment complets, s'ils sont éclairés dans leurs points obscurs par quelques notes critiques, excitent l'ardeur intellectuelle du lecteur, qui doit, comme l'auteur lui-même, se défier de sa paresse, et, en même temps, lui mettent entre les mains des moyens faciles de contrôler les assertions, les interprétations de l'écrivain et de les rectifier si elles lui semblent mal fondées.

Je suis convaincu qu'en fait d'histoire, et surtout d'histoire philosophique, c'est la seule méthode sûre et féconde, car elle provoque et aide à la fois les travaux postérieurs, et on peut dire, au moins pour les écrivains de second ordre, que les citations faites avec soin, avec mesure, avec intelligence, sont la partie la meilleure et la plus durable de leur œuvre.

On dira sans doute qu'il est bien ennuyeux de rompre ainsi à chaque instant le courant des idées

d'un livre pour se reporter aux notes. Ennuyeux! que veut-on dire par là? Que ce n'est pas amusant? Mais qui a jamais étudié l'histoire de la philosophie pour s'amuser, ou cru qu'on pouvait l'étudier en s'amusant? L'opinion publique semble disposée aujourd'hui à reconnaître, et pour moi il y a longtemps que je suis convaincu, que l'heure est arrivée où il faut que la France sache s'ennuyer, ait le courage de s'ennuyer. Elle s'est amusée assez longtemps, et quoi qu'on en ait dit cyniquement, cela a duré trop longtemps. Il est temps de renoncer à cette littérature frivole, qu'on dit légère parce qu'elle est vide, et dont les procédés gagnaient peu à peu jusqu'aux genres les plus graves. Chaque forme de la littérature a son plaisir propre : il n'y a pas d'art qui enseigne à appliquer à des sujets sérieux une méthode qui ne soit pas sérieuse. Habituons-nous donc à savoir et à vouloir supporter les premiers dégoûts du travail sérieux, de la pensée grave et méditative, de l'austère discipline de la science; au fond, ce n'est qu'une manière et non pas la moins belle de supporter le noble et sublime ennui de la vie.

Et d'ailleurs, est-ce donc là un ennui? On connaît la belle image de Lucrèce : il compare l'humanité à un enfant malade, la science, la philosophie, à un breuvage amer qui doit guérir sa souffrance et sa langueur; la poésie à un miel délicieux qui, répandu sur les bords de la

coupe, trompera par sa douceur les répulsions instinctives et les dégoûts sans courage du malade, et, lui en déguisant l'amertume, l'aidera à boire la liqueur destinée à lui rendre la force, la santé, la vie.

> « Nam veluti pueris absinthia tetra medentes
> Quum dare conantur, prius oras pocula circum
> Contingunt mellis dulci flavoque liquore,
> Ut puerorum ætas improvida ludificetur
> Labrorum tenus; interea perpotet amarum
> Absinthi laticem, deceptaque non capiatur,
> Sed potius, tali facto recreata, valescat. »

Si le rôle de la poésie est de contenir, d'envelopper, sous des formes charmantes, des leçons salutaires, ce n'est point ainsi que je me représenterais la science, mais plutôt je renverserais l'image. Il faut le dire : la coupe qu'elle présente à l'homme a les bords enduits d'un fiel amer; mais s'il a le courage de vaincre les premiers dégoûts, les premiers ennuis, il trouvera au fond du vase, non-seulement un breuvage fortifiant et salutaire, mais un miel pur, une liqueur divine qui lui fera goûter une douceur qu'il ignore. L'activité est le seul vrai plaisir de l'esprit. Le plaisir est la fleur de l'acte. Tout genre d'écrits qui stimule l'activité intellectuelle contient une source de plaisirs vrais et durables; toute méthode qui diminue la part de l'activité, qui réduit le lecteur à un rôle purement passif, aboutit bientôt à ne lui inspirer

que la langueur et la paresse, causes certaines d'un incurable et véritable ennui.

Après avoir cherché à excuser la forme que j'ai donnée à cette étude d'histoire philosophique, il me reste à dire dans quel esprit je l'ai exécutée, et comment je conçois en général l'esprit de l'histoire de la philosophie.

On sait que Hegel a sur ce point des théories qui dépendent de son système général, et qui méritent, sinon d'être approuvées, du moins d'être connues; on peut les résumer comme il suit[1] :

Il n'y a d'histoire que de ce qui est passé, et par conséquent de ce qui passe; mais les faits que doit raconter l'histoire de la philosophie, et même au fond les faits que racontent toutes les histoires, sont des pensées. Les diverses philosophies ne sont autre chose que des productions de pensées, de systèmes de pensées. Or toute production suppose un produit antérieur que l'esprit d'une génération reçoit de la génération qui l'a précédée, mais qu'il transforme, s'assimile, renouvelle et féconde, avant de la transmettre à la génération suivante, qui agira de même à son tour. C'est donc une erreur, — si cette notion du produit est vraie, — c'est donc une erreur de se représenter les systèmes de pensées, et les philo-

1. Voir Hegel's Werke, XIII[er] Band, 1[er] Theil. *Vorlesung. über d. Gesch. d. Philosophie. Einleitung*. P. 7-134.

sophies que nous rencontrons dans l'histoire, comme des choses passées et mortes.

Rien ne passe, rien ne périt, rien ne meurt, et à plus forte raison la Pensée; la Pensée vraie, la Vérité, est l'être véritable, l'être en soi et pour soi, et, par conséquent, elle est éternelle. Tout se transforme et se renouvelle; mais dans ce renouvellement, qui constitue sa vie, l'esprit ne se sépare pas et ne peut pas se séparer de lui-même; il reste ce qu'il était; il demeure identique à lui-même; son développement ne détruit pas, mais achève, réalise, et par conséquent conserve sa substance, sa nature, son essence, qu'on retrouve à chaque phase, à chaque moment du rhythme nécessaire qui en règle le mouvement. Le passé est présent; ce qu'on croyait mort est vivant; bien plus, il est éternel.

La pensée, la vérité n'a donc pas, à proprement parler, d'histoire; elle ne peut être l'objet que d'une science, parce que la science a pour objet l'universel et le nécessaire. L'histoire de la philosophie n'est, au fond, que la science de la philosophie, c'est-à-dire la philosophie elle-même, qui se confond ainsi avec son histoire. Quel est le but, l'objet, la fin de cette science? On ne sait une chose que lorsqu'on l'a faite et pour ainsi dire créée; on ne comprend un système, une pensée, que lorsqu'on se les est assimilés. Or l'assimilation d'une pensée par la pensée, c'est la pensée même, et la

pensée est essentiellement activité, création. La philosophie est la pensée repensée, et pour ainsi dire recréée. Mais cette pensée, qui est la seule existence réelle et concrète, se développe; sa nature, son essence est de se développer, et de se développer suivant son essence et sa nature, c'est-à-dire suivant les lois immuables, universelles et nécessaires qui sont constitutives de l'esprit. La Philosophie est le système des développements nécessaires de l'Idée, et la connaissance du système de ces développements.

On peut donc, et on doit construire *à priori* la philosophie en la déduisant de sa notion, la considérer comme un tout organique et vivant, dont chaque système particulier, dans ce qu'il a de vrai et d'essentiel, est un degré, une phase, un moment du développement total. L'histoire de la philosophie ne peut être que le système des développements nécessaires de la philosophie, le résultat et la totalité, le lien et l'unité de ces moments isolés, le développement logique entier des déterminations successives et partielles de l'idée. Ce n'est qu'en envisageant du haut de ce point de vue cette histoire, qu'on pourra faire à chaque théorie justice, lui donner sa place, comprendre sa signification, sa valeur, son rôle; car chacune a été un degré préparatoire, un moment passager mais nécessaire du système entier. On ne peut, en effet, apprécier sainement, ni même comprendre une doctrine qui



n'est qu'une partie, si l'on ne connaît son rapport au tout, sa place et son rôle dans le tout, et par conséquent, si l'on ne connaît le tout lui-même; or ce tout, c'est la philosophie, qu'il faut donc d'abord construire.

C'est en partant de ces principes que Hegel a jugé la valeur et le rôle de la philosophie pythagoricienne.

L'école Ionienne, dit-il à la fin de son chapitre sur ces philosophes, a traversé trois moments que nous pouvons suivre :

1° L'eau est l'être primitif; 2° l'être primitif est l'infini, et dans cet infini, cet universel, inséparable de la matière réelle, mais distinct d'elle, puisqu'il est négatif de toute forme et de toute détermination, il faut voir ce que nous appelons le mouvement; 3° l'être primitif est l'air, qui joue dans le monde de la nature le rôle de l'âme dans notre corps; il se rapproche donc de plus en plus de la nature de l'esprit.

Après ces déterminations de plus en plus voisines de la vérité, il était nécessaire que le côté de la réalité devînt Idée; c'est dans Pythagore que s'effectue cette transition, à savoir que la réalité est posée comme idéale, et par ce mouvement, le philosophe affranchit, détache la pensée du sensible, sépare l'intelligence du réel. Nous assistons donc ici à la phase du développement qui transforme la philosophie réaliste en philosophie de

l'esprit. Les Ioniens avaient dit que l'être, l'essence, est une chose matérielle déterminée : la nouvelle définition de l'être sera donc la suivante :

1° L'absolu n'est plus connu sous la forme d'une chose de la nature, mais il est placé dans une détermination de la pensée;

2° Ce sont ces déterminations qu'il s'agit maintenant de poser. Le Premier reste l'absolument indéterminé[1].

On ne peut pas nier qu'Hegel n'ait, avec sa pénétration profonde, vigoureusement marqué ici les principaux caractères de la philosophie du nombre; mais on peut contester, d'une part, qu'il les ait obtenus par voie de déduction de ses principes *à priori* sur la philosophie et son histoire, et, d'autre part, que ces principes *à priori* soient fondés.

Sans nier la force de ces pensées, ni la part de vérités qu'elles contiennent, il est impossible de ne pas voir qu'elles tournent dans un cercle vicieux, comme, au reste, toutes les philosophies de l'absolu. Pour déduire la philosophie de sa notion et la construire sur cette notion, il est clair qu'il faut posséder cette notion tout entière, et comme il est de la notion, de l'Idée, de se développer par des mouvements successifs, supposer qu'on possède la notion entière de la philosophie, c'est supposer que l'Idée a parcouru toute la série de ses

1. Hegel. *Griech. Philosophie.* 1er Theil. P. 227.

développements nécessaires, et que le système de ces développements est clos; mais c'est là une hypothèse contradictoire à la notion même de l'Idée, qui est l'absolu. On n'épuise pas l'absolu, on ne totalise pas l'infini. La connaissance absolue de l'absolu n'appartient qu'à l'absolu; ce n'est pas une science faite pour l'homme, comme le disait déjà avec une profonde sagesse le vieux Philolaüs : θείαντε καὶ οὐκ ἀνθρωπίναν ἐνδέχεται γνῶσιν [1].

Il faut toujours en revenir à la maxime modeste mais prudente d'Aristote : il y a un point où il est nécessaire de s'arrêter pour attacher la chaîne, ἀνάγκη στῆναι.

La construction *à priori* de la philosophie et de son histoire est donc *à priori* une impossibilité manifeste. Le système n'est qu'une illusion logique, parfois même sophistique, et les données de l'expérience viennent à chaque instant suppléer à l'impuissance du raisonnement pour créer la réalité.

Mais il n'est pas moins manifeste, *à posteriori*, que le système ne peut se soutenir.

Sans doute, la philosophie est une œuvre de l'esprit, en même temps qu'elle est la science de l'esprit. Que l'esprit se développe, c'est encore une vérité incontestable et assurément une vérité donnée par l'expérience ; mais que la série de ses dé-

1. Boeckh, *Philol.*, p. 62. V. cet ouvrage, t. I, p. 229.

veloppements soit soumise à une loi nécessaire, déterminable *à priori*, c'est ce qui est plus que contestable.

C'est l'essence de l'homme d'être libre, c'est aussi son honneur. Il est beau pour lui de découvrir la vérité, précisément parce qu'il pouvait ou refuser de la chercher, ou refuser de la voir. La marche de son développement obéit dans une certaine mesure, et il en a conscience, à sa libre volonté, et ne suit pas, comme le monde inconscient de la nature, le cours inflexible d'une loi nécessaire.

Assurément on peut croire, et nous avons le sentiment intime que cette volonté humaine a ses limites, qu'elle ne peut pas franchir; mais d'abord elle se meut librement dans l'enceinte de ces limites, et en outre ces limites elles-mêmes, variables et changeantes, nous ne les connaissons pas avec précision, nous ne pouvons pas les fixer avec certitude. Ainsi les grandes individualités, à quelque époque et quelque pays qu'elles appartiennent, ont des pressentiments sublimes, des profondeurs, et comme des écarts impossibles à prévoir, et qui font l'admiration et l'étonnement de la postérité. Il y a une inspiration philosophique, dont le vent, comme celui de l'inspiration poétique, souffle où il veut.

Mais quand bien même la loi souveraine qui contient et soutient l'activité libre des individus

pourrait être suivie et fixée, elle ne pourrait encore tout expliquer, car elle est troublée et comme fléchie par des causes insaisissables. L'accident est la marque, la tache originelle et indélébile, le vice incurable de ce qui est individuel. La raison humaine, dont l'effort tend à l'universel, est encore, quoi qu'elle fasse, emprisonnée dans le particulier et dans le sensible, λόγος ἔνυλος, comme l'appelle Aristote. Il y a de l'accident dans toute histoire, et jusque dans l'histoire de l'esprit. L'élément libre et l'élément nécessaire, le particulier et l'universel forment, dans tout ce qui est du monde de la nature et de l'humanité, un tissu si serré, si mêlé, qu'on les peut à peine dégager l'un de l'autre. Il semble bien qu'une loi générale de mouvement se manifeste à travers les accidents variés et capricieux du cours des choses et des idées; mais en aucun point de ce développement, aucun nœud de la chaîne qui se déroule n'a été ou n'apparaît comme nécessaire : tous les faits où l'Idée s'est successivement réalisée ont toujours été libres, ou du moins la liberté y a eu une part que nous ne pouvons mesurer, et celui qui croit la mesurer, ou qui l'élimine arbitrairement, afin de construire *à priori* le système de la philosophie, ne construit qu'un système d'hypothèses sans rapport à la réalité.

Mais alors si l'histoire de la philosophie ne nous fait pas pénétrer le sens de la philosophie même,

quelle utilité peut-il y avoir à faire passer sous nos yeux cette longue suite de théories qui se sont détruites l'une l'autre et qui avaient eu la prétention d'expliquer le monde de la nature et le monde de l'esprit, de nous faire comprendre leur rapport, de pénétrer dans l'essence des choses et dans l'essence de Dieu, de nous donner enfin l'inappréciable trésor d'une science fondée sur la raison et la connaissance de la raison? Quel intérêt, du moins quel intérêt scientifique pouvons-nous retirer du tableau de si longs, de si énergiques efforts dont l'histoire ne vient attester que la fragilité et l'impuissance? Ne devons-nous remporter de ce spectacle que les impressions de pitié et presque de terreur qu'on emporte d'une représentation théâtrale? C'est en effet comme un drame vraiment tragique dont les héros, les philosophes, sont frappés par la loi inexorable du Destin, malgré leurs efforts sublimes et leur résistance courageuse, pour avoir méconnu l'incurable faiblesse de l'esprit humain, et voulu tenter l'impossible. On ne peut pas nier ce qu'il y a d'émouvant, d'attachant, de pathétique dans cette tragédie douloureuse et sublime de l'esprit cherchant à escalader le ciel et retombant toujours impuissant sur la terre. Mais je ne crois pas que ce soit là le seul, ni même le véritable intérêt de l'histoire de la philosophie, dont l'utilité pratique se réduirait alors à n'être qu'une leçon de modestie donnée à l'homme par les

choses, et qui n'apprendrait à la raison humaine qu'à se mesurer à sa vraie mesure, qui est petite.

Aristote, qu'il faut consulter toujours et qu'on ne consulte jamais en vain, nous a dit comment il comprenait l'utilité de l'histoire des systèmes, et il nous montre par sa pratique quel usage on en peut faire.

On sait que c'est son habitude presque constante de mêler au développement de ses idées personnelles une exposition à la fois historique et critique du sujet qu'il va traiter. Il semble convaincu que l'esprit humain, conduit et soutenu par la force des choses, ne se consume pas, en cherchant la vérité, dans un travail absolument stérile et vain, que le but qu'il poursuit sans jamais se lasser ni se décourager, ne lui échappe pas toujours, ni partout, ni tout entier, et enfin que l'examen attentif et consciencieux du dépôt des connaissances acquises et des efforts accomplis fournit des points d'appui solides, d'où chaque penseur doit partir, pour s'élever à un degré supérieur de certitude et de précision.

C'est pour cela que dans presque tous ses ouvrages, non content d'énumérer les points douteux et particulièrement difficiles de sa matière, et la série détaillée des questions dans lesquelles elle se divise, il consulte sur chacun de ces points ce qu'en ont pensé les philosophes antérieurs.

Ce n'est pas de sa part une pratique instinctive,



c'est une méthode raisonnée, réfléchie, systématique : « Dans l'intérêt de la science que nous cherchons à fonder, dit-il[1], il faut que nous commencions par établir les doutes, les difficultés, les questions que nous devrons rencontrer; ce sont d'abord les opinions contraires à la nôtre, qu'ont eues sur le même sujet d'autres philosophes; en second lieu, les points qu'ils ont omis. Celui qui veut s'affranchir de ces doutes, qui pèsent comme des chaînes sur l'intelligence, et ne lui permettent pas plus d'arriver à la vérité, qu'il n'est permis à un homme dont les pieds sont attachés, d'aller là où il se propose, celui-là est tenu de prendre ces informations nécessaires. » Pour bien juger, il faut entendre les raisons contraires, comme on doit entendre dans un procès les arguments des parties adverses; car, ainsi qu'il le dit excellemment dans un de ses plus beaux ouvrages, dont on a, bien à tort, voulu lui ravir l'honneur : « Nos théories n'en auront que plus de poids, si, avant tout, nous appelons au débat les opinions différentes pour y faire valoir leurs prétentions : de la sorte nous n'aurons pas l'air de condamner des absents. Il faut que ceux qui veulent juger de la vérité se posent, non en adversaires, mais en arbitres[2]. »

1. *Met.*, III, I, 995, a. 26.
2. *De Cœl.*, I, 10, 279, b. 7. Voir encore *Phys.*, IV, 10, et I, p. 208, a. 34. *Anal. Post.*, II, 3, 90. A. 37.

On voit donc se dessiner le caractère particulier de ces expositions historiques : elles n'ont pas pour but de dérouler le spectacle varié et confus, intéressant et dramatique, mais triste au fond, des opinions et des erreurs humaines; elles servent à nous montrer de combien de questions partielles se compose le problème entier qui nous sollicite; comment, par qui ces questions ont été posées, ou, ce qui revient au même, par qui ont été vues et découvertes les faces multiples et diverses d'un même sujet; de plus elles nous montrent comment les questions se lient, se multiplient, se complètent, s'éclairent, se grossissent pour ainsi dire en tout sens, en hauteur comme en profondeur, les unes les autres; nous assistons à la génération historique des problèmes de la science; nous suivons le cours et le développement progressifs de la philosophie dans le temps[1].

On se convainc par cette étude que l'individu, quelque puissant que soit son génie, a besoin de

1. Dans la *Métaphysique* (III. b. I. Init.) Aristote énumère ainsi l'objet de la partie historique de son ouvrage. Elle nous fait :

1° bien connaître et concevoir dans son tout le problème posé;

2° éviter les erreurs commises, en en voyant la nature et l'origine;

3° profiter des vérités découvertes et démontrées.

Conf. *Met.*, XIII, I. 1076. a. 12; II (α) 993. b. 12. *de Cœl.*, I, 10. 279. b. 5-12. *de Anim.*, I. 2. § 1.

s'appuyer sur tout le monde, que le présent a ses racines, c'est-à-dire son point d'appui et son principe de vie dans le passé; que les efforts scientifiques forment une suite et un développement peut-être quelquefois interrompus, mais plutôt en apparence qu'en réalité; enfin l'histoire de la philosophie rend encore au philosophe un service qu'il ne peut espérer que d'elle, et qu'Aristote a parfaitement reconnu et fait connaître.

En effet, c'est en vain que le philosophe veut se poser en juge impartial et en arbitre équitable. Il est lui-même et nécessairement partie au procès qu'il juge, et l'opinion particulière qu'il a adoptée sur ces problèmes ne peut manquer de le rendre sourd et aveugle à beaucoup d'objections et de raisons de ses adversaires; il ne peut plus ni les écouter ni les entendre.

« Nous avons tous, dit Aristote, l'habitude de ne pas porter l'investigation sur la chose en question, mais de nous élever contre celui qui soutient la thèse contraire. En effet le philosophe continue ses recherches personnelles et directes jusqu'au moment où il ne trouve plus dans son propre esprit d'objections à se faire à lui-même, αὐτὸς ἐν αὐτῷ μέχρι περ' ἂν οὖ μηκέτι ἔχῃ ἀντιλέγειν αὐτὸς αὐτῷ. Mais il faut aller plus loin : il faut connaître toutes les objections qui naissent du sujet lui-même, si l'on veut en faire une étude sérieuse et complète : or quand on a épuisé les objections que nous trou-



vons de nous-même en nous-même, il est utile de diriger nos regards et notre attention sur les opinions contraires, sur les manières de concevoir le sujet opposées à la nôtre : car elles nous présenteront des considérations qui, de notre point de vue, ne se seraient pas présentées toutes seules[1]. »

Aristote conçoit donc l'histoire de la philosophie comme un contradicteur sévère, inexorable, qui nous force de parcourir tous les aspects d'une question, dont plusieurs auraient échappé certainement à notre perspicacité et à notre réflexion personnelles, et qui en outre nous fournit l'occasion, tout en détruisant la thèse qui nous est contraire, et précisément pour la détruire, de creuser, d'approfondir, de consolider, de compléter, et en un mot, comme dit Leibnitz, d'édifier la nôtre.

Seulement il faut observer qu'Aristote donne trop exclusivement un caractère polémique à ses expositions historiques : cette attitude de combat ne peut manquer d'avoir des inconvénients. En ayant toujours dans l'histoire, son propre système pour objectif, Aristote sans doute éclaire sa marche et oriente pour ainsi dire la conduite de sa pensée : mais il est entraîné aussi à une certaine infidélité dans la reproduction de théories qu'il n'expose que pour les réfuter, et qu'il réfute d'autant plus facilement qu'il les présente sous un

1. *De Cœl.*, II, 13, 294. b. 7.

jour moins raisonnable, en exagérant leurs défauts et en dissimulant ou quelquefois en dénaturant certaines de leurs propositions[1].

Il me semble qu'en envisageant l'histoire de la philosophie comme l'a fait Aristote, mais en la traitant pour elle-même et comme un genre à part, et en mettant de côté, non pas toute opinion philosophique, mais le parti pris de faire servir l'histoire à la démonstration d'une doctrine particulière, on peut en tirer tous les avantages qu'il y signale, sans tomber dans les défauts qu'on lui reproche.

Ainsi l'histoire de la philosophie donne à celui qui l'étudie un ensemble d'idées et ouvre des aperçus plus ou moins vastes et profonds sur chaque question de la science, connaissances que nous n'aurions pas pu tirer de notre propre fonds ; elle sert de complément, de correctif, de soutien à la spéculation ; nous garde des erreurs déjà commises, en nous montrant leurs origines et leurs conséquences ; elle repétrit pour ainsi dire les maté-

1. Les critiques l'ont tous remarqué ; je n'en veux citer qu'un seul : Bonitz *ad Met. Comment.*, p. 66. « Nec nos fallere debet quod Aristoteles, quum rescissa suo ex ordine et contextu veterum philosophorum placita, in alienum impingit, et suum in usum convertit, interdum a veritate aliquantum deflectit.... » *Id.*, p. 79. « Aristoteles vero, qua est in judicandis aliorum philosophorum placitis levitate. »

riaux fournis par la tradition, les éclaire d'un jour nouveau en les interprétant les uns par les autres; elle ramène sous nos yeux des questions que les contemporains oublient ou négligent, et dont l'omission compromet la vue d'ensemble de la philosophie, et ne permet pas de s'en faire une notion complète et vraie; elle aiguise, affermit, étend, fortifie le sens et l'esprit philosophiques, en obligeant l'intelligence de pénétrer au cœur de toutes les idées et au fond de tous les systèmes; enfin elle nous montre comment ces systèmes naissent, s'enchaînent, s'engendrent, s'enveloppent et se développent les uns les autres.

Sans doute pour assister à cette génération, pour saisir cet enchaînement, pour suivre le cours de ce développement de la philosophie il faut avoir au préalable une notion de la philosophie. Mais cette notion, il n'est pas nécessaire, et il n'est pas possible que nous la possédions complète, parfaite, absolue. Nous savons ce que c'est que la philosophie, et nous ne le savons pas : nous en avons un pressentiment puissant mais vague; c'est comme une lueur incertaine et inquiète, mais pourtant une lumière, à l'aide de laquelle nous marchons dans la spéculation et dans l'histoire, éclairés à la fois par son éclat, et trompés par ses ombres. Cette histoire elle-même, qui nous fait repasser sur la trace des philosophes antérieurs et repenser leurs pensées, nous aide à mieux voir ce

qu'est la philosophie, en voyant ce qu'elle a été; car si le présent nous aide à comprendre le passé, le passé nous aide à son tour à mieux comprendre le présent. Elle nous fait pressentir plus nettement ce qu'elle doit être, et donne une forme plus précise et plus pleine à cet idéal qui flotte devant nos yeux et qui nous inspire tour à tour un désespoir éternel et l'éternel espoir de l'atteindre.

C'est dans cet esprit qu'a été conçue cette Histoire de la philosophie Pythagoricienne, et si l'exécution n'a pas trahi l'intention qui l'a inspirée, ce sont là les résultats qu'on en peut attendre.

Poitiers, 16 mars 1873.

PYTHAGORE

ET LA

PHILOSOPHIE PYTHAGORICIENNE

PREMIÈRE PARTIE

CHAPITRE PREMIER

CARACTÈRE GÉNÉRAL DE LA DOCTRINE DE PYTHAGORE

Le trait le plus frappant et le plus admirable de la littérature grecque, c'est son unité. Les genres divers y sont non-seulement liés entr'eux, mais ils sont tous liés à la réalité et à la vie. La poésie dramatique naît de la poésie mélique, dont, au fond, elle ne diffère, que comme le groupe diffère de la statue : celle-ci, de son côté, pourrait bien n'être que le développement musical, ou le prélude lyrique de l'épopée, et l'on comprend que les Grecs aient pu comparer Homère au fleuve Océan : ils se le représentent comme la source unique d'où coulent toutes les formes de leur poésie et de leur littérature, soutenant que les genres même de la prose

ont, dans ses poëmes, leur origine et leur modèle. L'histoire, telle que l'a connue et exécutée Hérodote, suit évidemment les traces de l'épopée homérique; on nommait Homère le père de l'éloquence et de la rhétorique: c'est à lui que les sophistes ramenaient l'origine de leur art dégradé, et Philostrate, jouant sur le sens primitif du mot, désormais déshonoré, appelle le grand poëte la voix des sophistes, φωνὴν σοφιστῶν.

Il n'est pas jusqu'à la philosophie qu'il n'ait, suivant quelques admirateurs enthousiastes, ébauchée ou fondée, en lui fournissant sa matière, son cadre, son style. L'antiquité et les temps modernes fourmillent d'ouvrages sur la philosophie d'Homère, et des extravagants, dont Sénèque se moque avec raison[1], discutaient gravement la question de savoir à la quelle des quatre grandes écoles il appartenait légitimement. Ce sont là des exagérations évidentes: mais il faut bien reconnaître qu'Aristote maintient le rapport de la poésie homérique à la philosophie. Il voit dans Empédocle un philosophe, et en même temps il le qualifie d'homérique, et nous ne pouvons nier, puisque nous en avons la preuve sous nos yeux dans leurs fragments, qu'Empédocle, Xénophane et Parménide reproduisaient dans leurs expositions philosophiques la forme, le dialecte, le style, le rhythme, le mètre, les épithètes d'ornements et jusqu'au merveilleux classique du poëme épique. Aussi les plus graves historiens de la philosophie font-ils dans leurs ouvrages une place à Hésiode et à Homère.

1. Senec., *Ep.* 88.

Pythagore lui-même, qui donne à la philosophie, jusque-là mal définie, le nom qu'elle porte encore aujourd'hui[1], Pythagore n'a pas pu secouer le charme, et le caractère poétique de sa doctrine reste certain et évident, malgré l'antipathie qu'on lui prête contre la poésie et les poëtes.

L'historien Hiéronyme de Rhodes racontait, dans ses *Mémoires* philosophiques et littéraires[2], qu'étant descendu dans les enfers, Pythagore y avait vu l'âme d'Hésiode enchaînée à une colonne d'airain, et poussant des hurlements de douleur, tandis que celle d'Homère était suspendue à un arbre et entourée de serpents, en punition des mensonges sacriléges qu'ils avaient tous deux proférés contre les dieux. Cette position hostile prise par la philosophie naissante contre la poésie est sans doute une réaction contre l'empire de la fiction mythique sur les âmes, et la protestation d'une autre forme de la pensée qui réclame une vie indépendante; mais elle atteste en même temps la force du lien qui les avait unies et presque confondues.

La langue des vers a été longtemps la seule langue que les Grecs aient consenti à parler et à entendre, quand il s'agissait des grandes choses qui intéressent le cœur et la raison de l'homme, la patrie, la gloire, la vertu, la vérité, la vie, le monde, l'âme, Dieu : pour élever l'expression à la hauteur de ces objets divins, il fallait une langue divine. Le vers a été longtemps pour la Grèce ce qu'a été pour l'Orient l'écriture, considérée comme

1. Diog. L., *Procem.*, 12. Cic., *Tusc.*, V, 3.

2. Diog. L., VII, 21. Cités sous le titre d'ὑπομνήματα ἱστορικά, par Athén., 557, c. 604, d.

un art sacré, une forme vénérable de ce qu'il y a de plus vénérable et de plus noble dans la pensée. Le vers a été comme le vase mystique où l'on conservait en l'exprimant la pensée religieuse confondue avec la poésie. Aussi les premiers philosophes grecs sont des poëtes[1], la première philosophie n'est même qu'une poésie, c'est-à-dire un pressentiment inquiet et obscur, mais souvent profond de la vérité. Ce caractère de la philosophie, qui cherche son terrain, sa langue propre, et ne les a pas encore trouvés, n'a pas échappé au regard perspicace et pénétrant d'Aristote, qui le signale jusque dans Platon où il ne veut voir, à tort selon moi, que vaines images et poétiques métaphores. Il est impossible du moins de le méconnaître et dans la forme et dans le fond de la philosophie pythagoricienne, et la tradition semble l'avoir voulu marquer en donnant à son fondateur pour maîtres à la fois Phérécyde, peut-

1. Aristote les cite lui-même en témoignage, et les appelle des théologiens (*Met.*, I, 3 et suiv.). Tout en critiquant leur manière de concevoir et d'exprimer les principes des choses sous la forme de substances divines, il discute leur opinion (*Met.*, III, 4). Il oppose les théologiens et les physiciens, sinon comme deux Écoles, du moins comme deux tendances contraires de la philosophie (*Met.*, XII, 10). Plutarque (*De anim. gen.*, 33) exprime encore plus nettement cette même pensée : « Les anciens théologiens sont, dit-il, les plus anciens philosophes. » Mais qui sont ces anciens théologiens? Les poëtes (*De defect. orac.*, 48) : οἱ μὲν σφόδρα παλαιοὶ θεολογικοὶ ποιηταί. Platon (*Theæt.*, 791, c.) émet l'opinion que l'hypothèse d'Héraclite se trouve déjà dans Homère. Non-seulement les philosophes, mais les législateurs, sont des poëtes. Tous ceux qui entreprennent de gouverner les villes, ou d'y rétablir la concorde et la paix, usent de ce grand moyen de dominer les âmes. Épiménide, le pontife inspiré, le prophète doué du don des miracles, Empédocle, Thalétas, Terpandre sont des poëtes : l'empire de la poésie est aussi durable, aussi profond qu'il est universel dans la Grèce.

être le premier prosateur grec, et Hermodamas ou Léodamas, descendants de Créophyle, l'Homéride de Samos[1]. Aussi savait-il si bien par cœur le vieux poète Ionien, qu'il chantait ses vers en s'accompagnant de la lyre, et s'était si profondément pénétré de certaines parties du poëme, que dans ses rêves de métempsycose, il prenait le rôle d'Euphorbe, fils de Panthoüs, vainqueur de Patrocle et tué par Ménélas[2]. L'auteur, quel qu'il soit, de l'ouvrage *Sur la vie et la poésie d'Homère*[3], va bien plus loin et bien trop loin. Suivant lui, c'est à Homère que Pythagore avait emprunté le dogme de l'immortalité de l'âme, la théorie de ses migrations successives, la doctrine des nombres, où l'unité est le principe du bien et la dyade le principe du mal, enfin la science de la musique, et l'art de l'employer à des influences morales et religieuses[4]. De tout temps aussi, à l'imitation de leur maître, les pythagoriciens n'ont pas hésité à se servir des vers du poète pour moraliser les âmes, et à recommander de purifier le corps par la médecine, l'âme par la musique. La musique s'unit à la poésie dans le chant, et le chant, pour les pythagoriciens, est un des plus parfaits moyens de purification et d'éducation[5], une des formes les plus pures de l'exposition des idées morales[6] : car la musique, suivant eux,

1. Iambl., *Vit. Pyth.*, 2. Porphyr., *Vit. Pyth.*, 1. Suid., v. Apul., *Florid.*, II, 15.

2. Iambl., *V. P.*, 63. Porph., *V.P.*, 26.

3. Mis ordinairement sous le nom de Plutarque.

4. *De vit. et poes. Hom.*, c. 122, 125, 145, 147.

5. Iambl., *V. P.*, 164. Diog., l. VIII, 24 : ᾠδαῖς χρῆσθαι πρὸς λύραν. Cramer, *Anecdot. Paris.*, I, p. 217. *Fragm. Aristox*, 24. Müller, *Hist. Græc.*, t. II, p. 280.

6. Cic., *Tuscul.*, IV, 2 : « Nam quum carminibus soliti illi esse di

fait pénétrer dans l'âme et dans le corps, sa douceur, son harmonie, ses rhythmes, c'est-à-dire la santé et la vertu[1].

Enfin les *Vers d'Or*, qui ne sont pas de Pythagore, mais appartiennent certainement à son école, sont un témoignage immédiat et une preuve authentique du caractère poétique que conserva toujours la philosophie pythagoricienne, et qui se manifeste dans le fond de ses doctrines comme dans la forme où elles se sont développées.

Mais la philosophie grecque, à cette période de l'histoire, est unie non-seulement à l'art, à la poésie, par conséquent à la religion, elle est liée encore à la réalité et à la vie pratique. Pour un Grec, la vie humaine est essentiellement une vie sociale : en dehors d'une société organisée, régie par des lois, c'est-à-dire par des maximes rationnelles impératives, c'est-à-dire encore, en dehors de la politique, il n'y a plus de place pour une société humaine, plus de place pour l'homme, et encore moins pour une étude et une science qui touche l'homme de si près. Toute conception des choses se lie à une conception sur l'homme, et celle-ci à une conception sur l'homme en société, ou à une conception politique; et comme la théorie, sous ce rapport comme

cantur et præcepta quædam occultius tradere, et mentes suas a cogitationum intentione, cantu fidibusque ad tranquillitatem traducere.... quod proprium ejus fuit, de qua loquor, disciplinæ. » Conf. Quintil., IX, 4, 12.

1. Martianus Capella, IX. « Membris quoque latentes interserere numeros non contempsi. Hoc etiam Aristoxenus Pythagorasque testantur. » Porphyr., *V. P.*, 30 : κατεκήλει καὶ ῥυθμοῖς καὶ μέλεσι καὶ ἐπῳδαῖς τὰ ψυχικὰ πάθη καὶ τὰ σωματικά.

sous tous les autres, ne se laisse pas séparer de la pratique, que la maxime des Grecs [1] était au contraire de réunir toujours ces deux éléments qui se complètent, se limitent, se corrigent l'un l'autre, nous ne devons pas nous étonner de voir se mêler et presque se confondre une tentative de réforme religieuse, politique, morale, avec le premier essai d'un système spéculatif et d'une doctrine vraiment scientifique qui se soit produit chez les Grecs [2].

La philosophie pythagoricienne se présente donc à nous avec des caractères multiples et divers qu'il est aussi nécessaire que difficile de saisir tous dans leur principe et dans leur unité : elle est poétique par sa forme et ses procédés d'exposition, religieuse et politique par son but, au moins par son but prochain, mais rationnelle, spéculative et scientifique par son principe et ses résultats. Il me semble, et c'est ce que j'essayerai de montrer dans la suite de cette étude, que le trait caractéristique de l'entreprise de Pythagore est celui-ci :

Il a vu qu'une bonne constitution de la vie publique et privée, que la saine morale et la vraie politique reposent sur une doctrine religieuse ; et d'un autre côté il était convaincu qu'une doctrine religieuse, pour n'être pas emportée avec le courant des superstitions vaines et des erreurs qu'elle charrie avec la vérité, doit s'appuyer sur une conception rationnelle de l'homme, des choses, de l'univers tout entier, c'est-à-dire sur une phi-

1. Λέγειν τε καὶ πράττειν.

2. Schleiermach., *Einleit. d. Plat. Werke*. I, p. 12. « Damals aber war auch die Philosophie mit politischen Absichten und die Schule mit einer praktischen Verbrüderung verbunden. »

losophie : vaste dessein, dont la moitié au moins n'a abouti qu'à une déception cruelle, et disons-le, méritée, mais qui n'en atteste pas moins l'originalité, la force et l'étendue du génie qui l'a conçu et osa essayer de le réaliser.

Pour accomplir de pareils projets, et seulement pour les tenter, il faut non pas seulement des doctrines, des livres, des discours : il faut un homme, une volonté, un caractère dont l'ascendant personnel dépasse souvent, et de beaucoup, la valeur de ses conceptions et de ses idées. De là l'importance, la nécessité d'une biographie de Pythagore, qu'exigerait d'ailleurs à lui seul son rôle de réformateur politique. Avant d'exposer ce que nous savons, ou plutôt ce que nous pouvons conjecturer de ses doctrines personnelles, nous devons donc raconter ce que les traditions interprétées avec une sage critique nous rapportent de sa personne et de sa vie.

CHAPITRE DEUXIÈME

EXAMEN CRITIQUE DES SOURCES INDIRECTES[1]

Il nous reste trois biographies spéciales de Pythagore.

La plus ancienne est celle de Diogène de Laërte [2], qui semble avoir vécu à Athènes dans la fin du deuxième siècle après Jésus-Christ. Son ouvrage, divisé en dix livres, et intitulé : *Histoire philosophique, ou de la vie, des opinions et des maximes des philosophes illustres*, n'est qu'une compilation sans ordre, sans critique et sans style; mais il est encore une source précieuse et considérable, parce que, outre son immense lecture, l'auteur a le goût de l'exactitude, et produit à chaque ligne, pour ainsi dire, les témoins qui autorisent soit les faits qu'il raconte, soit les doctrines qu'il expose.

Les auteurs qu'il produit dans la Vie de Pythagore, qui forme le premier chapitre et les cinquante premiers paragraphes du VIII[e] livre de son Histoire, sont au nombre de dix-neuf, et nous ne pouvons nous empê-

1. Les sources directes seront l'objet du chapitre II de la seconde partie, intitulé : *Les Écrits pythagoriciens.*

2. Laërte est une ville de Cilicie, dont on ne sait pas pourquoi il porte le nom.

cher de considérer avec quelque respect les témoignages de plusieurs d'entre eux, par exemple, ceux du physicien Héraclite, du philosophe Xénophane, presque contemporains de Pythagore, d'Aristote, d'Aristoxène, de Dicéarque, dont il nous a conservé des fragments importants, mais malheureusement peu nombreux et peu étendus.

Les renseignements d'Héraclite et de Xénophane se bornent à quelques lignes, et ceux d'Aristote, du moins en ce qui concerne la Vie de Pythagore, à presque rien; des nombreux écrits qu'Aristote avait consacrés au pythagorisme et aux pythagoriciens, il ne nous reste que les titres que nous ferons plus loin connaître; les renseignements contenus dans la *Métaphysique*, la *Physique* et ailleurs, ne nous apprennent rien sur Pythagore qu'il ne nomme, pour ainsi dire, jamais. Ceux d'Aristoxène de Tarente sont heureusement un peu plus étendus. Ce polygraphe célèbre, contemporain d'Alexandre, disciple d'Aristote, philosophe et musicien, était l'auteur d'un recueil des doctrines pythagoriciennes, πυθαγορικαὶ ἀποφάσεις, et de biographies, entre autres celles de Pythagore, d'Archytas et de Xénophile. Stobée, Jean Damascène et Suidas ont tort d'en faire un pythagoricien; mais le titre de ses ouvrages et la précision de ses informations spéciales sur cette école, dont il a vu les derniers représentants, prouvent qu'il avait eu avec eux des relations personnelles et directes, et donnent quelques poids à ses assertions. Malheureusement il est séparé par plus de deux siècles des événements qu'il atteste, ce qui laisse planer sur ses récits encore bien des incertitudes. Il tenait ses documents

de Spinthare, son père, contemporain de Socrate, de Xénophile, le pythagoricien, son ami et son maître, qui d'après l'opinion, assurément fausse, d'Aulu-Gelle[1] avait vécu presque dans le même temps que Pythagore, de quelques autres personnes âgées qu'Aulu-Gelle suppose aussi faussement avoir vécu à la même époque, et enfin de Phanton et d'Échécrate, contemporains de Platon[2]. Les fragments qui concernent Pythagore et les pythagoriciens sont au nombre de vingt-quatre, la plupart tirés de Diogène, de Porphyre, d'Iamblique[3].

Dicéarque de Messénie était le contemporain et l'ami d'Aristoxène, disciple comme lui d'Aristote, philosophe comme lui et de plus orateur, géomètre et grammairien. C'était un homme instruit, l'auteur favori d'Atticus, et un écrivain très-fécond comme on en peut encore juger par le catalogue de ses ouvrages, où nous trouvons une biographie philosophique dont il nous reste sur Pythagore quatre fragments conservés par Porphyre, Diogène, Aulu-Gelle et Phlégon. Les éloges que lui donnent les anciens, qui l'appellent, les uns,

1. IV, II.

2. Conf. Mahn, *de Aristoxeno*. Suid., v. Ἀριστόξενος.

3. On les trouve au deuxième volume des *Fragm. Hist. Græc.*, édités par M. Didot. M. Krische attribue encore à Aristoxène le récit d'Iamblique, § 94-95. Or, Aristoxène n'est cité que § 233, et la phrase ἔκ γε ὧν Ἀριστόξενος, etc., ne se rapporte qu'au fait suivant, comme le prouve la fin du récit, § 237 : καὶ ταῦτα μὲν ὁ Ἀριστόξενος. De même, au § 251, après avoir raconté l'exil des pythagoriciens, Iamblique ajoute : ταῦτα μὲν οὖν Ἀριστ. διηγεῖται ; mais l'autorité du témoignage d'Aristoxène ne s'étend qu'à ce fait seul, comme le prouve la suite de la narration, qui présente, d'après Nicomachus, les faits d'une façon différente. Iamblique cite encore Spinthare, au ch. xxxi, § 197, à propos d'une anecdote sur Archytas.

doctissimus, et ce mot a sa valeur dans la bouche de Varron [1], les autres, ἱστορικώτατος [2], justifient l'importance attachée à son témoignage, que nous ne pourrons malheureusement pas souvent invoquer. M. Krische, dans son intéressante monographie, a tort de vouloir donner l'autorité de ce témoin à plusieurs des récits d'Iamblique [3] sur le simple fait de l'accord de cet auteur avec Porphyre, qui cite en effet Dicéarque, mais seulement en deux endroits [4]. Quant à Iamblique, il pourrait bien s'être borné à copier Porphyre, ce qui est d'autant plus probable qu'il ne cite pas une seule fois, dans le cours de son récit sans critique, le nom de Dicéarque, et qu'en le nommant dans le catalogue des pythagoriciens, il en fait indûment un Tarentin.

Héraclide du Pont, disciple de Platon, de Speusippe et d'Aristote, et peut-être même des pythagoriciens, avait laissé parmi ses nombreux travaux un livre *Sur les Pythagoriciens*, plusieurs fois cité par Diogène. Les fragments qui concernent les pythagoriciens et Pythagore, extraits de Porphyre, Clément d'Alexandrie, Suidas, Lydus, sont, dans l'édition des Fragments des historiens grecs [5] au nombre de quatre, et il est regrettable que M. K. Müller ait omis d'y joindre le long fragment produit par Diogène, VIII, 4-7, et qui concerne les métemp-

1. *De Re rustic.*, I, 1.
2. Cic., *ad Attic.*, II, 6. Il l'appelle ailleurs : «deliciæ meæ.» *Tusc.*, I, 31; Conf. *de Off.*, II, 5; *ad Attic.*, II, 2.
3. *De Societ. a Pyth. condit. scopo*, p. 21, par ex. Iambl., 37, 50, 142, 195.
4. Porphyr., *V. P.*, 18 et 56.
5. T. II, p. 197.

sycoses diverses de Pythagore racontées par lui-même[1]. Mais quel degré de confiance mérite son témoignage? Cicéron, sensible en véritable artiste, aux qualités du style, le célèbre comme un « *vir doctus in primis* [2]. » Mais il ne faudrait peut-être pas attacher à ce mot la signification d'érudit, et surtout d'érudit critique et sévère; car Cicéron lui-même l'accuse d'avoir rempli ses ouvrages de fables puériles[3]. Plutarque, dans la Vie de Camile[4], citant son récit de la prise de Rome, appelée par lui une ville grecque, située sur la grande mer (l'Océan) et qu'aurait prise une armée d'Hyperboréens, le qualifie d'écrivain fabuleux et menteur : μυθώδη καὶ πλασματίαν. Enfin, Diogène de Laërte[5] nous rapporte sur cet écrivain l'opinion sévère de l'historien Timée, qui, contredisant plusieurs des assertions d'Héraclide au sujet d'Empédocle, termine en disant : « C'est son habitude de raconter des faits merveilleux, et il est allé jusqu'à soutenir que l'homme est tombé de la lune sur la terre[6]. » Il ne mérite donc que bien peu de confiance, du moins lorsqu'il est seul à rapporter un fait, et nous devrons nous tenir en garde contre les récits d'un témoin si crédule, ou si peu sincère, ou si peu instruit[7]. Les Διαδοχαὶ τῶν φιλοσόφων d'Alexandre Polyhistor, ont un peu

1 Cicéron (*Tuscul.*, V, 3) donne Héraclide comme auteur du récit qui met Pythagore en rapport avec Léon de Phliunte.

2. *Tuscul.*, V, 3; *de Divin.*, I, 23.

3. *De Nat. D.*, I, 13 : « Ex eadem Platonis schola Heraclides Ponticus puerilibus fabulis refersit libros. »

4. *Vit. Cam.*, 22.

5. *Vit. Emped.*, VIII, 72.

6. L. l. Ἀλλὰ διὰ παντός ἐστιν Ἡρακλείδης τοιοῦτος παραδοξολόγος, καὶ ἐκ τῆς σελήνης πεπτωκέναι ἄνθρωπον λέγων.

7. Lobeck, *Aglaoph.*, t. I, p. 328, cité et traduit par Krische, p. IX,

plus d'autorité, et ont droit à plus de créance. Appartenant à l'école de grammaire et de critique fondée à Pergame par Cratès de Malles, cet affranchi de Sylla dut son honorable surnom à une connaissance étendue de toutes les parties de l'antiquité. De sa *Succession des philosophes*, où il donnait une exposition de la doctrine pythagoricienne, qui n'est pas toujours exacte [1], nous n'avons conservé, en ce qui concerne notre sujet, que deux fragments dont l'un, très-long, est cité par Diogène [2]; l'autre, court, est le résumé de l'opinion de quelques pythagoriciens sur le mouvement et la position des corps célestes et se trouve dans le commentaire de Chalcidius sur le Timée de Platon [3]. Il faut y joindre un court extrait de son ouvrage *Sur les symboles pythagoriciens*, tiré de Clément d'Alexandrie [4], lequel ne donne pas une haute idée de l'esprit critique qu'il apporte dans l'histoire. C'est encore un témoin bien éloigné, et assez suspect [5]. Les faits attestés par les autres témoins

l'appelle : « Homo, et ad mentiendum paratissimus, et in odorandis fraudibus hebetissimus. »

1. Il faut pourtant ajouter qu'il cite comme source de son exposition les *Ouvrages pythagoriciens*, Πυθαγορικὰ Ὑπομνήματα, où il prétend avoir trouvé tout ce qu'il reproduit. Diogène, l. VIII, 24, et VIII, 36, affirme que les renseignements d'Aristote étaient conformes à ceux d'Alexandre.

2. VIII, 22.

3. Les deux sont réunis dans les *Fragm. Hist. Græc.*, de Didot, t. III, p. 241.

4. Clem. Al., *Str.*, I, xv, p. 131.

5. M. Zeller (*die Phil. d. Griech.*, t. V, p. 74) croit que toute l'exposition de la doctrine pythagoricienne qu'on trouve dans Diogène est tirée d'Alexandre, et a rapport à la doctrine néo-pythagoricienne, c'est-à-dire à la renaissance du pythagorisme au commencement du Ier siècle avant J. C.

de Diogène, n'ont pas une assez grande importance pour exiger des recherches spéciales et critiques sur leurs auteurs[1].

Porphyre, né à Tyr en 233 après Jésus-Christ, mort à Rome en 303, est l'auteur de la seconde biographie de Pythagore : élève de Longin à Athènes, de Plotin à Rome, il ne s'était pas renfermé dans la philosophie pure, et il avait appliqué son esprit, avide de savoir et de clarté, à la grammaire, à la rhétorique, à la géométrie, et à l'histoire. De ses nombreux ouvrages la plupart et les plus considérables sont perdus : parmi ceux dont il nous est resté des fragments se trouvait une histoire de la philosophie en cinq livres, dont le premier renfermait la vie de Pythagore qui nous est parvenue presque complète[2]. D'après une citation d'Eusèbe[3], cet

1. Ce sont Ion de Chio (voyez sur cet auteur, ma *Vie de Socrate* p. 8); Aristippe de Cyrène (voy. ma *Vie de Platon*, p. 540); Timée de Tauroménium (voy. *Fragm. H. Græc.*, p. 211; Bayle, vol. IX, p. 576), historien peu digne de confiance; Aristophon, poëte de la Comédie moyenne, auteur du Πυθαγορίστης (*Fragm. Com. Græc.*, vol. I, p. 410); Cratinus, auteur des Ταραντῖνοι et de la Πυθαγορίζουσα (*Id.*, t. III, p. 376); Mnésimachos (*Id.*, t. III, p. 567); Anticlides, auteur d'une biographie d'Alexandre; Zénon de Cittium, auteur de Πυθαγορικά; Timon de Phliunte; Hiéronyme de Rhodes (voy. ma *Vie de Socrate*, p. 9); Eratosthènes; Hermippe (voy. ma *Vie de Platon*, p. 531); Sotion et Satyros, auteurs d'un de ces ouvrages intitulés διαδοχαὶ τῶν φιλοσόφων (*Vie de Platon*, p. 537); Héraclide Limbus, fils de Sérapion, qui avait résumé l'ouvrage de Sotion et celui de Satyros; Thrasylle, Phavorin (*Vie de Platon*, p. 538); Antiphon; Apollodore (*Vie de Socrate*, p. 10); Hippobotus, et Sosicrates. Je me réserve de donner sur quelques-uns de ces écrivains, au fur et à mesure que j'aurai occasion de les produire, les renseignements critiques les plus essentiels.

2. Reines, cité par Bernhardy (Suidas, v. Πορφύριος), prétend que le texte syriaque du IVe livre de cette histoire, lequel traitait de Platon, existe encore. C'est sur le témoignage de Grég. Abulpharage (du XIIIe siècle) qu'il avance ce fait qu'il serait intéressant de vérifier.

3. *Chronic.*, p. 139.

ouvrage visait à une sévère exactitude chronologique, et mériterait une grande confiance, s'il fallait y étendre, — et ce ne serait que justice, — le jugement que le docte et judicieux M. Letronne portait sur un ouvrage spécial de chronologie, comprenant au moins douze livres, et qui était dû à sa plume. « Le fragment de cet auteur, dit dit M. Letronne [1], que nous a conservé Eusèbe, donne, comme on sait, de la dynastie des Lagides, un tableau chronologique d'une exactitude qui n'a été bien reconnue et sentie que depuis la découverte de certains papyrus grecs-égyptiens. Tous les détails de ce fragment... concordent merveilleusement avec les dates de ces papyrus; et l'on ne peut douter que l'auteur de ce tableau n'ait eu sous les yeux, en les composant, une suite de documents originaux et contemporains. »

Nous n'avons pas malheureusement la même certitude en ce qui concerne la Vie de Pythagore, et ne pouvons guère croire que Porphyre l'ait composée sur « une suite de documents originaux et contemporains. » Néanmoins, il est évident qu'un historien qui a donné, sur un point quelconque de ses travaux, de pareilles preuves d'exactitude, de sincérité, de critique, mérite une large mesure de confiance qu'on ne saurait sans injustice lui refuser. D'ailleurs, si les auteurs sur lesquels il s'appuie ne sont pas contemporains des faits, du moins il les emprunte à des sources anciennes, telles que Aristoxène et Dicéarque : cependant quelques-uns d'entre eux, entre autres Diogène qui avait écrit un livre *Sur les faits merveilleux*, Nicomaque de Gérase

1. *Inscript. de l'Égypte*, p. 72.

Modératus de Gadès, Apollonius de Tyane, sont à la fois des témoins bien récents par rapport à la date des événements, et bien suspects si l'on considère le caractère merveilleux de plusieurs de leurs récits.

Apollonius de Tyane qui vivait à l'époque de Vespasien et de Domitien, dans le dernier tiers du premier siècle de l'ère chrétienne, et qui avait, à la philosophie pythagoricienne, mêlé beaucoup d'idées néo-platoniques et la pratique de la magie orientale, était l'auteur d'une Vie de Pythagore dont se sont servis Porphyre et Iamblique, et que cite Suidas. Le caractère de cet écrivain, amoureux du merveilleux, enivré des visions théurgiques, aussi bien que le tour particulier de ses récits incroyables, doit nous tenir en garde contre ses assertions ; il est pourtant quelques parties de sa narration pour lesquelles M. Krische réclame plus de confiance et auxquelles il accorde même une vraie autorité. Après avoir raconté, d'après Apollonius, et contrairement à la tradition suivie par Aristoxène et Nicomaque, la ruine et la dispersion des confréries pythagoriciennes de la Grande Grèce, Iamblique ajoute un détail singulier sur la tentative de réconciliation faite par des arbitres choisis dans les cités voisines : il affirme que ces arbitres se laissèrent gagner par les adversaires des pythagoriciens, et, pour prononcer contre eux, reçurent de l'argent : « ce fait est attesté, dit Iamblique[1], dans les registres des actes publics des Crotoniates, ἐν τοῖς τῶν Κροτονιάτων ὑπομνήμασι ἀναγέγραπται ; M. Krische voudrait en conclure

1. *Vit. P.* § 262. Diog., l. VIII, 24 et 36, cite également des Ὑπομνήματα πυθαγορικά.

qu'Apollonius travaillait sur des documents officiels, originaux, contemporains même : ce qui donnerait le poids d'un témoignage considérable à ceux de ses récits qui ne se détruisent pas eux-mêmes par leur invraisemblance ou leur impossibilité. C'est peut-être aller bien loin : et je suis disposé à plus de défiance envers un esprit si enthousiaste, et si porté au merveilleux.

Modératus de Gadès, pythagoricien de l'époque de Néron, avait exposé les principes de l'école dans onze livres intitulés Σχολαὶ Πυθαγορικαί, mis à profit par Porphyre, et dont quelques fragments nous ont été conservés par Stobée. Ces fragments ne contiennent rien qui ait rapport à la personne de Pythagore, et peut-être l'ouvrage entier ne contenait-il rien de tel : ce n'est qu'une exposition et une interprétation libre de la doctrine, qui ne semble pas avoir une valeur vraiment historique. C'est le pythagorisme tel que le concevaient les pythagoriciens de ce temps, et il ne faudrait pas y voir l'image sincère et l'expression fidèle de la pensée du maître ni de ses disciples immédiats.

Enfin le dernier des auteurs importants et connus que produit Porphyre est Nicomaque de Gérase, dont tous les ouvrages philosophiques sont perdus, et dont il ne reste qu'un manuel sur la musique, publié par Meibaum, une Introduction à l'arithmétique, publiée par Ast, et un extrait fait par Photius de ses *Theologoumena arithmetica*, qui contient quelques lignes sur la vie de Pythagore[1].

1. S'il est vrai toutefois qu'il faille lui attribuer l'ouvrage dont Photius, sans en nommer l'auteur, a extrait cette exposition très-infidèle de la doctrine. Conf. Photius, *Biblioth. Cod.* 259. L'arithmétique de Ni-

A en juger par ce court extrait, l'auteur ne paraît guère instruit ni du fond des idées pythagoriciennes, ni des faits historiques de la vie de Pythagore, et ce n'est pas l'autorité de son nom qui garantira l'exactitude des faits allégués par Porphyre et Iamblique.

Quant à Iamblique, disciple de Porphyre, et qui a vécu sous Constantin, du dernier tiers du troisième siècle au premier tiers du quatrième, il semble copier, en l'étendant et en la grossissant par des fables, la biographie de Porphyre. Sauf Apollonius, qu'il suit sans doute partout[1], il produit rarement un témoin, ne nomme pas même Porphyre, dont presque partout il se borne à reproduire la narration. Cette Vie de Pythagore était contenue dans un grand ouvrage intitulé : Συναγωγὴ τῶν πυθαγορικῶν δογμάτων[2], dont le premier livre traitait de la Vie pythagorique, περὶ πυθαγορικοῦ Βίου. On y remarque tous les défauts de son esprit : un développement stérilement abondant, des répétitions incessantes, nulle perspicacité, nulle profondeur, nulle critique dans l'érudition ; à côté de la pauvreté des idées, l'enflure de l'expression ; son goût pour les traditions anciennes et orientales le pousse à puiser aux sources les plus troubles et les moins sûres. Son ouvrage, qui a peu de va-

comaque avait été traduite en latin par Apulée, comme nous l'apprennent Cassiodore (*De mathem. discipl., cap. de arithm.*) et Isidore de Séville (*Orig.*, III, 2). Si c'est Apulée de Madaure, ce fait fixe la date de l'époque de Nicomaque vers la moitié du deuxième siècle de notre ère.

1. Il cite une fois (§ 251) Aristoxène et Nicomaque ; Androcyde, dans son livre sur *les Symboles pythagoriciens* (§ 145) ; enfin un mot de Spinthare, cité § 197, semble emprunté à Aristoxène, son fils.

2. Cité par Syrian, *in Metaphys.*, 57, b, 83, b, 90. Cinq livres nous en sont parvenus.

leur au point de vue philosophique, n'en a aucune, pour ainsi dire, considéré comme document historique, sur la personne et les doctrines de Pythagore et des premiers pythagoriciens[1].

Sur la doctrine elle-même, outre les renseignements épars dans tous les auteurs anciens, dont il serait fastidieux et inutile de faire l'énumération complète, nous avons à consulter les extraits de Stobée[2], les citations de Sextus Empiricus[3], les résumés de Plutarque, contenus principalement dans ses *Placita Philosophorum*[4], mais surtout l'exposition sobre, pleine et profonde du pythagorisme, contenue dans le premier et le treizième livre de la *Métaphysique* d'Aristote.

Aristote avait consacré à cette école des recherches spéciales : Diogène de Laerte[5] et l'Anonyme de Ménage,

1. Meiners, dans son *Histoire des sciences*, t. I, l. III, p. 191, a analysé avec soin les divers auteurs auxquels Porphyre et Iamblique ont emprunté leur récit, et apprécié par comparaison le degré de confiance qu'ils méritent. C'est un excellent morceau de critique historique, dont Kiessling, dans les notes de son édition de Iamblique, a donné quelques extraits. M. Grote, à qui j'emprunte cette note, reproche seulement à Meiners d'ajouter trop de foi à Aristoxène, qui vit, ainsi que Dicéarque, deux siècles après la mort de Pythagore; ils ne paraissent pas, dit-il, ni l'un ni l'autre, avoir eu à consulter d'anciens mémoires ni des sources d'informations meilleures que les pythagoriciens, leurs contemporains, derniers représentants d'une secte expirante, et probablement au nombre des moins éminents par l'intelligence, puisque les philosophes de l'école socratique attiraient à eux les esprits fins et ardents. (Grote, *Hist. de la Grèce*, t. VI, p. 258, n. 3.)

2. C'est principalement à lui que nous devons les fragments de Philolaüs et d'Archytas.

3. *Pyrrh. Hyp.*, III, 152. *Adv. Math.*, VII, 94; X, 249.

4. S'il en est véritablement l'auteur.

5. Diog., l. V, 25.

Alexandre d'Aphrodise[1], Simplicius[2], Théon de Smyrne nous apprennent les titres de ces ouvrages :

C'étaient : 1° trois livres sur la philosophie d'Archytas;

2° Un livre sur les doctrines de Timée et celles d'Archytas;

3° Un livre sur les pythagoriciens;

4° Un livre contre Alcméon[3].

Quand bien même ces trois derniers ouvrages ne seraient que les trois parties du premier, et se confondraient avec lui, il n'en est pas moins certain qu'ils attestent l'importance attachée par Aristote au pythagorisme, dans lequel il a vu, avec raison, l'un des précurseurs du platonisme. Il ne nous reste rien de ces travaux spéciaux, sans doute à la fois historiques et critiques, et nous ne pouvons plus consulter sur les pythagoriciens que *la Métaphysique*, et les renseignements dispersés dans les autres ouvrages d'Aristote et particulièrement dans *la Physique*, *la Météorologie* et le traité *du Ciel*. Je n'ai pas besoin d'insister sur l'autorité de ce témoignage; mais il est regrettable qu'on ne puisse d'aucune manière distinguer dans l'exposition d'Aristote les parties de la doctrine qu'on doit attribuer à Pythagore lui-même, de celles qui ne furent que plus tard formulées et développées par Philolaüs et les autres disciples[4].

Quant à Platon, il nous laisse dans le même embarras, et ne nous donne pas, à beaucoup près, les mêmes com-

1. *Ad Met.*, 1, 5, 8, p. 31.
2. *In Aristot. de Cœl.*, p. 492, a, l. 26; b, 41.
3. Theon. Smyrn., *Arithm.*, p. 30.
4. Casiri cite encore le titre étrange : *De arte poetica secundum Pythagoram ejusque sectatores libri II* (*Bibliotheca arabico-hispana escurial.* Mich. Casiri, t. I. p. 307, col. a.)



pensations. Malgré ses relations personnelles avec les pythagoriciens, malgré les rapports exagérés mais certains de ses doctrines avec les leurs, il ne nous parle que bien rarement de Pythagore et des pythagoriciens, et plus rarement encore il en parle à un point de vue vraiment philosophique[1].

On voit par ce qui précède que les sources où nous devons puiser une histoire de la personne et des doctrines de Pythagore[2] sont loin d'avoir les conditions que la science exige. Nous n'avons que des fragments mutilés; les témoins sont tous très-postérieurs aux faits qu'ils attestent, et quelques-uns, par leur crédulité et le fanatisme de leurs opinions, ôteraient toute confiance à leurs assertions, si déjà les faits qu'ils racontent ne se détruisaient pas par leur incohérence, leurs contradictions, leur invraisemblance et quelquefois leur impossibilité. Il nous faudra donc non-seulement mesurer sévèrement la part de confiance que mérite chacun de ces témoins suspects, mais encore contrôler, en elles-mêmes et en les comparant entre elles, leurs narrations si souvent divergentes et parfois contraires. De cette critique nécessaire et des témoins et des faits, nous ne pourrons guère tirer plus qu'un récit vraisemblable, et dont bien peu de points auront la certitude et la clarté de la véritable histoire

1. *Phæd.*, 61, 62.; *Gorg.*, 493, a encore ce passage; il est rapporté à Philolaüs par Théodoret, *Græc. Affect. Therap.*, IV, p. 821. *Rep.*, 530, d; X, 600.

2. Démocrite avait, dit-on, écrit un livre sur Pythagore, intitulé: Πυθαγόρας, ἢ περὶ τῆς τοῦ σοφοῦ διαθέσιος. Diog., l. IX, 46.

CHAPITRE TROISIÈME

VIE DE PYTHAGORE

La Grèce, qui dut à l'Ionie son grand poëte, lui doit aussi ses premiers philosophes : cela n'est pas contesté de ces penseurs qu'on classe ordinairement dans l'école ionienne; mais on semble souvent oublier que Xénophane, le fondateur de l'école d'Élée, ville d'origine ionienne, est un Ionien de Colophon, et que Pythagore, le fondateur de l'école italique, est né, a été élevé, a vécu et probablement enseigné dans l'ionienne Samos, qu'il ne quitta qu'à l'âge de quarante ans, et, suivant une autre tradition, à l'âge de cinquante-cinq ans. S'il ne faut pas conclure que le pythagorisme, né en Ionie, et chez un Ionien, devait s'inspirer nécessairement des principes de l'école ionienne, dont il s'éloigne cependant moins que ne fait l'école d'Élée, il ne faut pas non plus s'empresser de conclure que la philosophie de Pythagore devait être une philosophie dorienne, parce que les Achéens du Péloponnèse, qui avaient colonisé Crotone, ou plutôt formé le noyau de la colonie très-mélangée de cet État, avaient dû y apporter quelques-unes des institutions doriennes. L'identité d'origine n'implique ni n'exclut la diversité des pensées, surtout

chez les grands esprits, dont la grandeur consiste précisément dans la puissance d'un développement libre, original, spontané, individuel, qui les affranchit, plus que les autres, de l'action fatale des causes extérieures et des faits du monde physique.

Nous venons de dire que Pythagore était né dans l'île de Samos : c'est du moins la tradition la plus généralement adoptée et qui s'appuie sur les témoignages d'Hermippe[1] et d'Hippobotus[2]. Mais nous devons ajouter qu'Aristoxène, Théopompe et Aristarque le faisaient naître à Lemnos, d'une famille d'origine tyrrhénienne,

1. Diog., l. VIII, 1. Cet écrivain, appelé par Athénée (II, 58, f.) Καλλιμάχειος — disciple de Callimaque, mort vers Ol. 136=240 av. J. C. — a dû fleurir sous les Ptolémée III et IV, et prolonger sa vie au delà de la mort de Chrysippe (207 av. J. C.), mentionnée dans un de ses fragments. Il était de Smyrne, s'il faut le confondre avec l'Hermippe de Smyrne cité par Athénée (VII, 327, c.). Son grand ouvrage, intitulé Βίοι, semble avoir été divisé en trois parties : les Législateurs, — les sept Sages, — les Philosophes, ou plus précisément τῶν ἐν παιδείᾳ διαλαμψάντων. C'est à cette dernière partie qu'appartenait la biographie de Pythagore, qui comprenait au moins deux livres, dont nous avons encore huit fragments, insérés au troisième volume des *Fragm. Hist. Græc.*, éd. Didot, p. 41. L'autorité d'Hermippe a dû être grande, car nous le voyons produit en témoignage à chaque instant par Plutarque, Athénée, Diogène et les auteurs de Diogène. Josèphe (c. *Apion.*, I, 22) l'appelle très-illustre, et vante son exactitude historique, περὶ πᾶσαν ἱστορίαν ἐπιμελής, et saint Jérôme, dans la préface de son *Histoire ecclésiastique*, s'autorise de son exemple : « Fecerunt quidem hoc apud Græcos Hermippus peripateticus. »

2. Hippobotus, cité par Clément d'Alexandrie (*Strom.*, I, 129 ; *Fragm. Hist. Græc.*, t. II, p. 272), par Diogène de Laërte, V, 90, Iamblique et Porphyre, avait écrit une histoire des écoles de philosophie, citée par Diogène (*Proœm.*, 19) sous le titre : Περὶ αἱρέσεων. Suidas, qui se borne à relever ce fait, ne donne aucun détail ni sur ses ouvrages, ni sur l'époque où il a vécu, ni sur son mérite et sa valeur comme historien. Il est si obscur que M. K. Müller l'a omis dans ses *Historiens grecs*, et n'a pas recueilli ses maigres fragments.

comme l'était toute la population de cette île, jusqu'au moment où elle fut occupée par les Athéniens. Obligée, comme tous les habitants de Lemnos, de chercher un autre asile, sa famille serait venue se fixer à Samos, qui devint alors la patrie adoptive de Pythagore[1]. Cette opinion n'avait pas trouvé grande créance dans l'antiquité, et le grammairien Théon disait qu'il n'était pas facile de prouver que Pythagore était un Tyrrhénien[2]. L'historien Lycus, cité par Porphyre[3], ajoute, sans citer ses auteurs et sans se prononcer lui-même sur une question qui lui paraît indifférente, que si les uns faisaient de Pythagore un Samien, d'autres en faisaient un Phliasien, et d'autres encore voulaient qu'il fût né à Métaponte. Cette dernière tradition, aussi bien que celle qui lui donne l'Étrurie pour pays natal[4], semble une méprise évidente : l'autre a pour elle du moins quelque autorité, et peut en outre se concilier avec la première. Pausanias raconte que, d'après les Phliasiens, la famille de Pythagore était de

1. Clément d'Alexandrie (*Strom.* I, p. 129). Théodoret (*Thérap.*, I, p. 468) répètent le fait, mais au lieu d'Aristarque et de Théopompe, ils nomment, sans doute par erreur, Aristote et Théophraste. Diogène (l. VIII, 1) n'allègue comme garants de cette tradition qu'Aristoxène et Cléanthe, mis sans doute pour Néanthès. Porphyre (*V. P.*, 15) fait probablement allusion a ces autorités, quand il dit que certains, ἔνιοι, font de Pythagore un de ces tyrrhéniens qui avaient colonisé Lemnos. Aristarque est le célèbre grammairien d'Alexandrie, qui s'était occupé de tous les anciens, et n'avait pas dû oublier Pythagore. Théopompe est l'historien, disciple d'Isocrate, auquel on reproche avec raison d'avoir souvent introduit la fable dans l'histoire, mais dont Diodore de Sicile et Trogue Pompée ont fréquemment emprunté les recherches.

2. Plut., *Symp.*, VIII, 8, 2.

3. V. p. 5. Ce Lycus, qu'il faut distinguer de Lycus de Rhégium, est cité en outre par Athénée, X, 480, f., 418. Je ne sais absolument rien de lui.

4. Plut., *Symp.*, VIII, 7.

leur cité. A l'époque où l'arrivée des Héraclides jeta le trouble dans tout le Péloponnèse, les Doriens d'Argos, commandés par Rhegnidas, prêts à se jeter sur Phliunte, consentirent à y laisser la population primitive, de race tyrrhénienne pélasgique, à la condition d'un partage des terres. Cette condition, acceptée par les uns, fut repoussée par les autres, qui aimèrent mieux s'expatrier, et émigrèrent dans les îles de la mer Égée, Lemnos, Imbros, Scyros, où les Pélasges tyrrhéniens chassés de l'Attique s'étaient déjà réfugiés, et d'où ils furent ensuite expulsés par les Athéniens[1]. Parmi ces exilés se trouvait, au dire de Pausanias, Hippase, arrière-grand-père de Pythagore, au dire des auteurs anonymes de Diogène, Cléonyme, grand-père de ce même Hippase. On voit comment la tradition qui fait de Pythagore un Phliasien[2], peut se concilier avec celle qui le reconnaît pour Tyrrhénien. Krische veut même l'accorder avec celle qui lui donne pour véritable patrie Samos. A une époque contemporaine de l'expulsion des Pélasges de l'Attique, des Samiens chassés de leur île par Androclès et des Ephésiens, avaient cherché un asile dans ces mêmes îles où s'étaient réfugiés les Tyrrhéniens de Phliunte, et les deux races s'étaient confondues dans ces colonies. Il suppose que la famille de Pythagore, Samienne d'origine, exilée et émigrée dans l'île de Lemnos, se confondit avec les familles tyrrhéniennes qui l'habitaient également : c'est ainsi qu'il explique l'opinion des historiens qui l'appellent Tyrrhénien. Mais puisqu'il fait, comme tout le monde,

1. Aristoxène. Diog., l. VIII, 1.
2. Cicéron (*Tuscul.*, V, 3), et Diogène (l. I, 12) le mettent en rapport avec Léon, tyran de Sicyone ou de Phliunte.

revenir à Samos la famille de Pythagore, je ne vois pas la nécessité de supposer qu'elle en était partie. En effet, de Lemnos, où ses ancêtres avaient jusqu'à lui vécu, Mamarcus ou Mnésarchus, son père, alla se fixer à Samos, où l'appelaient son commerce et son industrie, et où il reçut le droit de cité[1].

De tous ces récits, divergents dans les détails seulement, on a le droit de conclure que Pythagore était certainement un habitant de Samos, et qu'il appartenait peut-être par sa race aux Ioniens[2] qui l'occupaient, ou aux Pélasges Tyrrhéniens qui avaient colonisé Lemnos.

Son père, Mamarcus ou Mnésarchus, qui avait deux autres fils, Eunostus et Tyrrhénus[3], était, suivant les uns, un graveur[4], suivant les autres un riche marchand[5],

1. C'est par un changement de résidence, fondé sur les mêmes raisons, que Néanthès, qui fait naître Pythagore à Tyr et le croit de race syrienne, explique la présence de son père à Samos. Ce Néanthès de Cyzique était l'auteur d'une biographie des hommes illustres, citée par Etienne de Byzance, et d'une biographie spéciale des pythagoriciens, à laquelle sont empruntés les quatre fragments conservés par Clément d'Alexandrie, Théodoret, Porphyre (*V. P.*, où il faut lire, 1, Néanthès au lieu de Cléanthe) et Iamblique (*Hist. Græc*, t. III, p. 2). Quoique Pline (*Hist. nat.*, VIII, 34) l'appelle un écrivain recommandable « inter auctores Græciæ non spretus, » — compliment qui pourrait bien être ironique, — il n'y a pas grand fond à faire sur ses récits. Ses nombreuses erreurs et sa crédulité, remarquées déjà par Plutarque (*Symp.*, I, 10), avaient suscité une réfutation expresse de Polémon, ἐν ταῖς πρὸς Νεάνθην ἀντιγραφαῖς.

2. Rathgeber en veut faire néanmoins un Éolien de race, comme la population primitive de Phliunte et de Samos, où il avoue cependant que dominèrent bientôt les colons de race ionienne.

3. Porph., *V. P.* 10. Porphyre, copié par Iamblique, 4, est le seul qui nous fasse connaître le nom de sa mère, qui se serait appelée Pythaïs, et serait descendue d'Ancée, fondateur de la ville de Samos.

4. Diog., l. VIII, 1, δακτυλιόγλυφος.

5. Iamb. *V. P.* 5. Porph. *V. P.* 1. M. Rathgeber (p. 196) imagine

C'est probablement la même chose que les traditions expriment par des mots différents. L'industrie du graveur d'anneaux, qui touche à l'art, surtout chez les anciens, où il en forme une branche intéressante à plus d'un titre, se lie naturellement aussi et presque nécessairement avec le commerce des pierres et des métaux précieux. Mamarcus pouvait donc être à la fois un fabricant, presque un artiste, et en même temps un riche négociant. Je veux tout de suite faire remarquer à ce propos que la nécessité de se procurer l'or, les pierres, les métaux précieux, matières premières de son industrie, portait déjà le graveur vers l'Orient; mais n'oublions pas que c'est dans l'Orient aussi que se trouvaient les premiers modèles et les meilleurs ouvriers de son art. Dans le travail des pierres dures qui servaient aux anneaux-cachets, σφραγῖδες, dont l'usage était si répandu dans l'antiquité, ce fut sur les modèles et à l'imitation des artistes phéniciens-babyloniens, qu'au lieu de cylindres grossièrement entaillés, les Grecs commencèrent à pratiquer la gravure en creux de figures entières[1]. Il n'y a donc, à priori, rien d'impossible, rien d'invraisemblable dans les récits qui nous montrent Pythagore entreprenant dans sa jeunesse, peut-être pour les besoins de la maison de commerce de son père, ce qui n'exclut

que Mnésarque était allé fonder en Étrurie un atelier de gravure sur pierre et sur métaux, qu'il y resta douze ans et que c'est ce fait qui explique l'origine tyrrhénienne qu'Aristoxène donne à Pythagore. C'est pendant ces douze années qu'il aurait gravé sur un scarabée les cinq héros éoliens. M. Rathgeber renvoie à deux de ses ouvrages que je n'ai pu me procurer, *Archæolog. Schrift.*, Th., I, p. 348; *Gottheiten der Aioler*, p. 460 et 461, 651, 656, 658.

1. Ottf. Müller, *Arch. de l'art*, § 98, 240 et 242.

pas la curiosité scientifique, de longs voyages, et lui font visiter non-seulement l'Égypte, mais l'Orient, jusqu'à la Babylonie et aux Indes[1].

La date de la naissance de Pythagore, comme celles de ses voyages, de son arrivée en Italie, de sa mort, ne peut être fixée que d'une façon approximative.

Dodwell[2] la fait descendre jusqu'à l'Ol. 52. 3 = 570 av. J. C. : il fonde son calcul sur le fait, plus que douteux, de la captivité de Pythagore à Babylone, où il aurait été emmené par Cambyse[3], et sur la part qu'il aurait prise à la guerre contre Syracuse et Agrigente[4]. Bentley a démontré l'erreur de ces calculs, et a proposé une autre date, fondée sur les témoignages d'Ératosthène et de Phavorin[5], qui rapportent que dans la 1re année de l'Ol. 48 = 588 av. J. C., Pythagore ayant combattu aux jeux olympiques, remporta tous les prix : il confondait ainsi, comme lui répliqua Dodwell, Pythagore l'athlète et Pythagore le philosophe, confusion que n'autorise même pas le texte de Diogène.

La Nauze[6] plaçait la naissance de Pythagore en 640, ses voyages vers 622, son retour à Samos vers 600, d'où

1. Suivant Néanthès, Mnésarque lui-même s'était retiré en Phénicie, à Sidon ou à Tyr, et c'est là que serait né le philosophe. Clem., (*Strom.*, I, p. 352.)

2. Dissert. III, *de Veter Græc. et Rom. Cycl.*, p. 137-148. Conf. Krische, *de Societ a Pyth. conditæ scopo*, p. 1 et 2. Brandis, *Gesch.*, t. I, p. 422.

3. Iambl., § 19. Je ne vois rien, pas même le § 264, qui autorise M. Krische à admettre que ce récit a pour lui le témoignage d'ailleurs suspect d'Apollonius.

4. Diog., l. VIII, 40, d'après Hermippe.

5. Cités par Diog , l VIII, 47.

6. Mém. de l'Acad. des Inscr., t. XIV, p. 395.

il le faisait repartir presque immédiatement pour se rendre en Italie : établi d'abord à Crotone, puis à Métaponte, enfin en Sicile à Agrigente, il y meurt en 550. Fréret attaqua ces conclusions avec la rigueur et la précision de son savoir et de son esprit critique, et montra qu'elles reposaient sur des faits absolument erronés, comme les rapports de Zamolxis et de Zaleucus avec Pythagore : l'illustre critique prend pour point de départ la mort, qui est nécessairement postérieure à la ruine de Sybaris, c'est-à-dire à l'année 510. L'époque de la naissance dépendra maintenant de la durée qu'on donnera à la vie. D'après Fréret, on peut ramener au plus vers 582 le commencement de cette période de la vie que les Grecs appelaient ἡλικία. Cette période est fixée pour notre philosophe entre les années 576 et 532 par Cicéron, Denys d'Halicarnasse, T. Live, qui, d'un commun accord, font Pythagore contemporain de Polycrate, de Cambyse, de Servius Tullus, et de Tarquin le Superbe. On peut reculer enfin sa naissance jusqu'à l'an 608.

Nous avons adopté une chronologie quelque peu différente, suivant ici les calculs de Krische et d'E. Zeller, et nous plaçons la naissance de Pythagore vers l'Ol. 50, c'est-à-dire de 580 à 576 av. J. C. Cette date ne peut prétendre à une certitude mathématique, et, comme la plupart des faits de cette Vie, de bonne heure défigurés par le merveilleux des légendes, n'a guère qu'un peu plus de vraisemblance que les autres. Aristoxène, le plus ancien et le plus autorisé de nos témoins, nous dit que Pythagore avait 40 ans lorsqu'il aborda à Crotone[1].

1. Fragm. 4. *Hist. Græc.*, t. II, p. 272.

Cicéron[1] et Aulu Gelle[2], plaçant son arrivée en Italie dans la première année du règne de Tarquin le Superbe, Ol. 62 = 532 av. J. C., font descendre par conséquent sa naissance à l'Ol. 52 = 572. Clément d'Alexandrie[3], et d'autres auteurs qui le suivent[4], parmi lesquels Eusèbe, qui travaillait sur la Chronologie d'Apollodore[5], mettent à cette même date de l'Ol. 62 = 532 l'époque de sa célébrité, ἡλικία, que Diodore de Sicile[6] fait remonter à l'Ol. 61. 4 = 531, et Diogène de Laerte[7] à l'Ol. 60 = 540, confondant sans doute cette époque avec la date de son arrivée en Italie, qui a dû la suivre d'au moins dix ans.

Eusèbe fixe la mort de Pythagore à l'Ol. 70. 4 = 497. S'il est mort à 80 ans, comme le prétend Héraclide Lembus[8], la naissance descendra à l'Ol. 50. 4 = 577; s'il a vécu 90 ans, comme le soutiennent le plus grand nombre des auteurs[9], elle remontera à l'Ol. 48. 3 = 587, et elle remonterait bien plus haut encore si nous devions ajouter foi aux chiffres invraisemblables d'Iamblique[10],

1. *Rep.*, II, 15. « Olympias enim 2ª et 60ª eadem Superbi regni initium, et Pythagoræ declarat adventum. »
2. *N. Att.*, XVII, 21.
3. *Strom.*, I, 302, b et 332, a.
4. Tatien, *Or. c. Græc.*, c. 64. Cyrill., *adv. Jul.*, I, p. 13.
5. *Chronic.*, t. II, p. 201; *Præp. Ev.*, X, p. 496.
6. Fragm. du l. X.
7. VIII, 45.
8. Diog., l. VIII, 44. Cet Héraclide Lembus avait, outre un grand ouvrage original d'histoire, abrégé les *Généalogies des philosophes* de Sotion, et les *Biographies* de Satyrus. Si c'est de lui que parle Denys d'Halicarnasse (*de Comp. verb.*, c. 4), c'était un écrivain négligé et sans art, dont on ne pouvait supporter la lecture. Nous ne savons rien de sa véracité ni de son exactitude historiques.
9. Diog., l. VIII, 44, οἱ πλείους.
10. *V. Pyth.*, § 265.

de Tzetzès[1], de l'Anonyme de Photius[2], de l'auteur d'un écrit pythagorique cité par Galien[3], qui le font vivre 99, 100, 104 et 117 ans.

Antiloque, cité par Clément d'Alexandrie[4], avec une précision singulière, fixe l'ἡλικία de Pythagore 3.2 ans avant la mort d'Épicure, c'est-à-dire à l'Ol. 49. 2 = 583. Comme on ne peut pas donner moins de 25 ans à l'homme qui a atteint ce degré de célébrité et de renommée, il faut placer la naissance vers l'Ol. 43 = 608. C'est la date adoptée par Fréret[5]. Bien plus haut encore nous ramènerait une leçon de Pline, si elle était certaine : parlant de certaines découvertes astronomiques, l'auteur de l'Histoire Naturelle arrive à l'étoile appelée Lucifer, et dit : « quam naturam ejus (Lucifer) Pythagoras Samius primus deprehendit, Ol. circiter XLII, qui fuit urbis Romæ 142. » Mais ces deux chiffres sont fort contestables et je lis dans mon édition, « Ol. LXII = 222 ab Urbe condita. »

1. *Chil.*, XI, 93 : 100 ans.
2. Cod., 259. Col., 1313 : 104 ans.
3. *De remed. parab.*, t. XIV, p 567.
4. *Strom.*, I, c. XVI, p. 133. C'est le seul fragment conservé de cet écrivain dont on ne sait, ou du moins dont je ne sais rien de plus. C'est peut être de lui que parle Denys d'Halicarnasse (*De comp. verb.*, c. 4), et qu'il signale comme un écrivain incorrect.
5. K. Fr. Hermann, dans ses *Staatsalterthümer*, p. 238, fait dépendre l'époque de la vie de Pythagore de celle de la tyrannie de Polycrate, qui l'aurait forcé de quitter Samos, sa patrie. C'est aussi le point de départ des calculs de Fil. Lapareili (*Dissert. sopra la nazione e la patria di Pittagora,* dans les Dissert. dell' Acad. di Cortona, VI, p. 82), et de Ottf. Müller (*die Etrusker*, II, p. 345). Mais que devient ce point d'appui, si Pythagore n'est pas de Samos, ou si le fait qu'il s'est exilé de sa patrie pour fuir la tyrannie de Polycrate n'est pas certain : or il n' a guère pour lui que l'autorité de la *Théologie arithmétique*, c. VI, p. 41.

La tradition qui faisait de Numa un contemporain et un disciple de Pythagore ne nous est connue que par les auteurs qui l'ont réfutée[1]. Le passage le plus catégorique est celui de Cicéron[2] dans la *République*, où il dit que cette opinion, toute répandue qu'elle est, est une erreur, et une erreur absurde ; car, ajoute-t-il, ce n'est que sous le règne de Tarquin le Superbe, et dans la 4e année de ce règne que nous voyons Pythagore se montrer à Sybaris, à Crotone et dans toute cette partie de l'Italie. L'arrivée de Pythagore, qui coïncide avec l'avénement de Tarquin, est de la 62e Ol. = 522, av. J. C. Il est facile de s'assurer, en comptant la durée des règnes, que Pythagore n'aborda guère en Italie moins de 140 ans après la mort de Numa : c'est là une chose qui ne présente pas le moindre doute aux écrivains versés dans le calcul des temps[3]. Or, il est à peu près certain que pour toutes les questions chronologiques, Cicéron s'en référait, soit directement soit indirectement à Apollodore[4], et, par conséquent, son récit a pour lui l'au-

1. Cicéron (*de Orat.*, II, 37; *Tuscul.*, IV, 1; *de Rep.*, II, 15), T. Live (I, 18; XL, 29), qui ont l'air d'imputer cette erreur à Pison ou à Valérius d'Antium, Pline (*H. N.*, XIII 27), Denys d'Halicarnasse (*Ant. Rom.*, II, 59), Plutarque (*Num.*, c. I), qui imagine vivant à cette époque, Ol. 16=716, un Pythagore de Laconie.

2. *De Rep.*, II, 15.

3. « Qui diligentissime persecuti sunt temporum annales. »

4. Cicéron, en effet, écrit à Atticus (XII, 23) : « Sous quels consuls Carnéade est-il venu à Rome en ambassade? tu trouveras cette date dans ton livre d'Annales, « scriptum est in Annali tuo. » Qui était donc à ce moment à la tête de l'École? quels étaient les hommes politiques célèbres d'Athènes? tu pourras, je crois, trouver tous ces faits également dans Apollodore : « quæ te *etiam* in Apollodori put posse invenire. » De ce mot *etiam*, M. Krische, p. 9, conclut ingénieusement que l'*Annalis* d'Atticus était un autre ouvrage que la *Chronologie* d'Apollodore.

torité grave et considérable dans l'antiquité, de ce savant hronologiste[1].

Comme tous les Grecs, Pythagore, dès son enfance, fut nourri de musique et de poésie et alla demander aux exercices du gymnase le développement de la grâce et de la force corporelles, qu'ils ne séparaient pas d'une bonne éducation libérale[2]. L'un des maîtres de sa jeunesse fut Hermodamas ou Léodamas, surnommé Créophyle, rejeton de ce Créophyle de Samos, qui avait eu pour hôte, suivant la tradition, le grand Homère, et qu'on considère comme le chef ou l'ancêtre mythique d'une des corporations de Rhapsodes et d'Homérides. C'est ce vieillard, qui habitait Samos sans doute, qui inspira à son jeune élève cet amour particulier du vieux poëte ionien[3], dont il se plaisait à chanter les vers au son de la lyre[4]. Nous n'en savons pas davantage sur

1. Apollodore d'Athènes est le grammairien célèbre, fils d'Asclépiade, et disciple de Panætius de Rhodes et d'Aristarque d'Alexandrie. Outre la *Bibliothèque*, dont nous avons conservé trois, mais dont Photius connaît vingt-quatre livres, il avait écrit un ouvrage de chronologie, que Scymnius de Chio appelle une chronographie, V, 24, et qui était en vers ïambiques, μέτρῳ δὲ ταύτην ἐκτιθέναι προείλετο, τῷ κωμικῷ δέ, τῆς σαφηνείας χάριν, que Suidas, v. Ἀπολλ., qualifie, on ne sait trop pourquoi, de τραγίαμβοι. On en cite quatre livres (dont 59 fragm. conservés, *Fragm. Hist. Græc.*, t. I, p. 435), qui semblent être l'abrégé d'un ouvrage beaucoup plus étendu, si tel est bien le sens du vers de Scymnius : Πάντων ἐπιτομὴν τῶν χύδην εἰρημένων. L'auteur anonyme du petit ouvrage sur les Allégories d'Homère lui donne l'éloge d'un historien très grave : περὶ πᾶσαν ἱστορίαν δεινός. Nous savons le cas qu'en faisaient Cicéron et Atticus (*ad Attic.*, XII, 23), et nous le voyons produit à chaque instant par Diogène de Laërte, et souvent par Étienne de Byzance et Eusèbe.

2. Porph. II, εἴς τε κιθαριστοῦ καὶ παιδοτριβοῦ καὶ ζωγράφου.

3. Iamb., 260, τὸν Ὅμηρον μαλιστα ἐπαινεῖν.

4. Iamb., 63 Porphyr, 26. Apul. Florid., II, 15. « Psallendi musicæque omnis multo doctissi »

l'éducation de son enfance : quant à ses maîtres dans la science, quant à son éducation philosophique, on peut dire que nous en savons trop, pour ne pas inspirer de légitimes soupçons : en effet, il n'est pas un seul des philosophes célèbres de son temps avec lequel on ne le mette en rapport. A Samos même, et, plus tard à Syros, ou suivant d'autres à Lesbos, il avait entendu Phérécyde, de Syros, que plus tard il serait allé soigner dans sa vieillesse et dans une maladie, et auquel il aurait été rendre les derniers devoirs à Délos[1].

Phérécyde, contemporain de Thalès, paraît avoir été le premier prosateur grec[2], ou plutôt le premier philosophe qui, dans l'exposition de ses opinions, se soit affranchi du joug du mètre et du rhythme, sans renoncer cependant ni aux ornements ni au style de la poésie. Dans un ouvrage obscur, et à l'aide du procédé de l'interprétation allégorique, il avait enseigné une espèce de théorie théologique, c'est-à-dire exposé une cosmogonie, où l'on aperçoit un effort pour distinguer entre eux les différents principes matériels qui ont contribué à former le monde, et pour les distinguer tous de la puissance intelligente et divine qui les ramène à l'ordre[3].

1. Diog. L., VIII, qui cite (I, 118), comme ses auteurs Aristoxène, et (VIII, 40) Héraclide, l'abréviateur des Vies de Satyrus. Porphyre produit le témoignage de Dicéarque (56), et de Néanthès (55), sur le même fait que se borne à répéter Iamblique (11). Cicéron (*Tusc.*, I, 16), dit également : « Pherecydes Syrius.... Hanc opinionem discipulus ejus Pythagoras maxime confirmavit. » Suid. v. Φερ. διδαχθῆναι δὲ ὑπ' αὐτοῦ Πυθαγόραν λόγος.

2. Suid. v. Φερ. Plin., *Hist. nat.*, VII, 56. Strab., I, p. 18, a, b. Aristot., *Met.*, XIV, c. IV. Il mêla la philosophie à la poésie, dit Aristote.

3. *Pherecyd. fragm.* Sturz. Leips., 1824.

Plusieurs écrivains le considèrent comme le premier qui ait enseigné l'immortalité de l'âme[1] et, du moins, c'est lui qui, en soutenant le premier la thèse de la migration de l'âme[2], faisait de l'immortalité une conséquence logique et un principe métaphysique nécessaires de sa doctrine. Il est probable que cette pensée, qui naît si naturellement de l'horreur de l'être pour le néant, et qu'on attribue également à Pythagore, est une de ces vieilles opinions qui n'ont pas d'origine historique, ni d'auteur individuel, tant elles semblent jaillir du fond même de la nature humaine[3], et qu'elle se trouvait déjà, enveloppée de symboles, dans les traditions mythiques des mystères. S'il n'est pas certain ni vraisemblable que Phérécyde en soit l'auteur, il paraît probable qu'il l'avait adoptée, et il est possible qu'il en ait transmis le germe à Pythagore[4].

Non content des maîtres qu'il put trouver dans sa patrie, on veut qu'il ait été à Milet entendre Anaximandre qui lui aurait enseigné les mathématiques, et a pu lui faire goûter ce principe des Ioniens, que la matière des choses est l'infini[5]. De là il se serait rendu en Crète, pour y voir Épiménide avec lequel, après avoir été initié aux mystères des Dactyles, il serait descendu dans l'antre de Jupiter Idéen[6], et pour y étudier la législation de

1. Cic., *Tusc.*, I, 16 : « Pherecydes Syrius primum dixit animos hominum esse sempiternos : antiquus sane. »

2. Suid. v. Φερ.

3. Plat., *Phædon*, 70 c. : Παλαιὸς μὲν οὖν ἔστι τις λόγος.

4. De même qu'à Pythagore, on attribue à Phérécyde une puissance miraculeuse et une science surnaturelle. Euseb., *Præp. ev.*, XIV, 12. Apollonius Dyscole, *Hist. Comment.*, c. VI.

5. Apul., *Florid*, II, 15. Porphyr., 2, qui cite Apollonius : Iamblique II, ajoute Thalès à Anaximandre.

6. Apul., l. l. Diog. L., VIII, 3.

Minos, comme à Sparte pour y connaître les institutions de Lycurgue[1]. Délos se trouvait sur sa route, il alla y adorer Apollon Génitor, et lui offrir un sacrifice, sur celui de ses autels qui n'était consacré qu'aux offrandes non sanglantes[2]. On peut douter de la réalité de ces voyages, parce qu'on semble y découvrir l'intention d'expliquer par des faits historiques et des relations personnelles, certains traits des doctrines de Pythagore et des pythagoriciens, par exemple : le principe de l'infini maintenu à côté du fini ; le caractère sévère et dorien de ses conceptions sociales et politiques ; la défense de faire aux dieux des sacrifices sanglants. Mais s'il est impossible de démontrer historiquement la réalité de ces voyages, il n'est pas plus facile d'en prouver la fausseté : car ils n'ont rien en soi que de vraisemblable, et il en est un au moins dont je ne puis croire que Pythagore se soit abstenu, c'est le voyage de la Grèce propre. Aussi j'en croirais volontiers Aristoxène[3] qui nous le montre à Del-

1. Iambl., 25. M. Krische donne pour autorité au récit d'Iamblique le témoignage d'Apollonius. Je ne sais sur quoi il se fonde; le texte dit d'une manière générale λέγεται, et ne nomme personne. Justin, XX, 4.

2. Diog. L. I, 118. Porphyre, 16, place ce voyage plus tard, à son départ définitif de Samos. Diodore de Sicile (*Excerpt. de Virt. et Vit., forte e libro X*, éd. Tauchnitz, t. VI, p. 31), qui le fait rester un assez long temps à Délos, veut qu'il s'y soit rendu d'Italie. Porphyre (55) constate en effet que plusieurs historiens plaçaient le voyage de Délos pendant le soulèvement populaire de Crotone. Mais Dicéarque et d'autres auteurs, que Porphyre (56) qualifie de plus exacts (ἀκριβέστεροι), soutenaient qu'à cette époque Phérécyde était mort. Phérécyde est mort en effet, d'après les calculs de Sturz, p. 7, Ol. 59 = 544 : ce qui place le voyage de Délos avant l'arrivée en Italie. Iamblique (184 et 252), d'après Satyrus, et Héraclide, le placent quelque temps seulement avant la mort de Pythagore.

3. Diog. L., VIII, 8 et 21.

phes en rapport avec la prêtresse Thémistoclie, que Porphyre[1] appelle Aristoclie, et Cicéron, qui lui fait visiter Phliunte, berceau de sa famille, où il aurait eu, d'après Héraclide du Pont, la conversation fameuse avec le tyran Léon[2]. La Grèce avait déjà un élément philosophique enveloppé, confus, mais actif, dans les enseignements des mystères et des associations orphiques : une telle source d'informations ne pouvait être négligée par un esprit aussi curieux. Mais l'époque de la formation scientifique de la théologie orphique est trop incertaine pour qu'on puisse affirmer qu'elle a exercé une influence réelle et précise sur Pythagore. D'ailleurs ses mythes symboliques, ses représentations fantastiques contiennent un assez petit nombre d'idées philosophiques, et n'en contiennent pour ainsi dire aucune qui ait rapport à la conception originale de Pythagore.

Ce qu'il demandait aux voyages était sans doute autre chose qu'une doctrine toute faite, et un ensemble arrêté et fermé de croyances et de pensées.

Je trouve, en général, qu'on oppose à priori aux voyages des anciens philosophes une incrédulité trop systématique et que je ne crois pas légitime. Les Grecs étaient et sont encore des commerçants intelligents et entreprenants, de hardis et intrépides marins. De bonne heure, leurs navires, qui n'étaient pas d'un tonnage inférieur à ceux du petit cabotage actuel de l'Archipel, battaient la mer Méditerranée depuis les côtes de Syrie jusqu'aux ri-

1. Porph., 41.

2. Cicéron (*Tusc.*, V, 4 ; Valère Max., VIII, 7) le fait assister aux jeux olympiques à son retour de Lacédémone, et c'est là qu'il se serait donné le nom de philosophe.

vages orientaux de l'Espagne. Ils avaient le génie du commerce, et aussi le goût des aventures : ils étaient avides de voir et de savoir. Le commerce exige des voyages ; mais de plus à cette époque les voyages étaient presque la seule source d'informations et un des meilleurs procédés d'observations et d'expériences philosophiques[1]. Voyager, pour un homme d'esprit, c'est voir non-seulement les lieux et les choses ; c'est aussi et surtout voir l'homme, et l'étudier sous les aspects multiples de sa riche, ondoyante et mobile nature.

Ulysse, le représentant sinon le plus héroïque et le plus aimable, du moins le plus vrai, le plus complet de la race grecque, n'est le plus sage des hommes que parce qu'il a beaucoup voyagé :

Πολλῶν δ' ἀνθρώπων ἴδεν ἄστεα, καὶ νόον ἔγνω[1].

Dans un temps où il n'y avait guère de livres, la meilleure manière de s'instruire et de connaître le cœur et l'esprit de l'homme, était de l'étudier dans le grand livre de la vie et du monde. Les pythagoriciens recommandaient expressément cette méthode d'instruction philosophique : « Il y a deux voies pour arriver à la sagesse, dit Archytas : l'une est de posséder la science mathématique et spéculative ; l'autre de voir le monde, de se mêler aux affaires, et de les voir, et de s'y mêler de sa personne même[2], pour en recueillir l'impression vive et fraîche. L'étude abstraite, sans la pratique de la vie et l'expérience des hommes[3], comme l'expérience sans la médi-

1. Hom., *Od.*, I, 3.
2. Stob., *Florid.*, I, 72-81 : τὰ μὲν αὐτὸν ἰδόντα.
3. Id., Id. : ἀκροαμάτεσσι δὲ πολλοῖς καὶ πραγμάτεσσιν.

tation spéculative, ne donnent ni une vraie connaissance ni une vraie sagesse. On a l'esprit également aveuglé, tantôt quand il s'agit de juger les faits particuliers, tantôt quand il s'agit de s'élever aux idées générales. »

Il n'est donc pas étonnant que, comme tous les esprits avides de savoir, Pythagore ait entrepris ces grands et nombreux voyages dont on s'étonne et dont on doute trop volontiers. Il faudrait s'étonner plutôt qu'il n'eût pas obéi à l'impulsion naturelle qui entraînait, à cette époque, les intelligences curieuses, et qui faisait des voyages comme une préparation universelle et nécessaire à l'étude et à la science[1]. On constatait en effet, comme une chose bizarre, et comme une singularité de plus dans sa vie extraordinaire, que Socrate était le premier philosophe qui n'eût pas demandé au commerce des hommes et au spectacle des mœurs, des coutumes et des opinions étrangères, un complément et peut-être un correctif à l'observation interne et à la méditation solitaire.

Mais en admettant que Pythagore ait dû, comme tous les philosophes de son temps, chercher dans l'expérience de la vie et du monde, dans ces observations qui naissent, pour ainsi dire, toutes seules de la vue des choses et de la pratique des hommes, un riche fonds de faits psychologiques, une maturité plus rapide[2], ou un déve-

1. Iambl., 28 : πάντες οἱ πρότερον φιλοσοφήσαντες ἐπὶ ξένους τὸν βίον διετέλεσαν.

2. Héraclite le Physicien, qui avait eu pour maîtres, suivant Diogène de L., IX, 5, Xénophane, contemporain de Pythagore, et Hippasus, son disciple immédiat, disait, pour prouver que la profondeur et l'étendue des connaissances ne constituent pas une science saine : Πυθαγόρης Μνησάρχου ἱστορίην ἤσκησε ἀνθρώπων μάλιστα πάντων.

loppement plus étendu et plus complet, de l'esprit, je suis bien éloigné de vouloir dire qu'il ait emprunté aux nations qu'il visita les idées qui sont caractéristiques de la doctrine connue sous son nom. Rien n'autorise cette opinion si répandue même parmi les anciens, que la philosophie, la religion et les arts en Grèce ont une origine étrangère : mais tout en reconnaissant le caractère original de la philosophie grecque et de la philosophie de Pythagore en particulier, ce n'est pas non plus une raison pour nier absolument des voyages qu'une tradition constante lui attribue. Pourquoi Pythagore n'aurait-il pas visité la Phénicie et la Judée comme le disaient Hermippe et Alexandre Polyhistor, cités par Origène[1], Aristobule[2], Josèphe, Clément d'Alexandrie[3], Cyrille[4] ?

Sans doute bien des fables se sont mêlées à ces récits, et l'imagination d'un côté, de fausses inductions de l'au-

Ainsi voilà attestée par un contemporain une connaissance pratique profonde des hommes, c'est-à-dire la réalité des nombreux voyages de Pythagore. Ion de Chios, dans une épigramme conservée par Diogène Laerte, I, 120, dit de lui : Εἴπερ Πυθαγόρης ἐτύμως ὁ σοφὸς περὶ πάντων ἀνθρώπων γνώμας εἶδε καὶ ἐξέμαθεν.

1. Josèphe, *c. Apion.*, I, 22 : « On ne connaît, dit-il, aucun écrit authentique de Pythagore, dont cependant beaucoup ont raconté l'histoire, entre autres l'illustre et exact Hermippe. Or, dans le premier de ses livres sur Pythagore, il nous apprend.... (suit un récit sur les migrations de l'âme).... Ces croyances et ces opinions n'étaient, suivant Hermippe, continue Josèphe, qu'une reproduction des croyances des Thraces et des Juifs, qu'il avait admises. » Et Josèphe ajoute : « Il est très-réel qu'on dit que ce philosophe avait transporté dans sa philosophie les idées religieuses des Juifs. » Orig. *c. Cels.*, I, p. 13, ed. Spencer. Λέγεται δὲ καὶ Ἕρμιππος ἐν τῷ πρώτῳ περὶ νομοθετῶν ἱστορηκέναι Πυθαγόραν τὴν ἑαυτοῦ φιλοσοφίαν ἀπὸ Ἰουδαίων εἰς Ἕλληνας ἀγαγεῖν.

2. Aristob., Euseb., *Præp. ev.*, IX, 6, 8; XIII, 12, 1.

3. *Strom.*, V, 560, a.

4. Cyrill., *adv. Jul.*, I, 29.

tre, ont multiplié au delà de toute vraisemblance le nombre de ses voyages. C'est ainsi que Cicéron [1] et Valère Maxime [2] le montrent en Égypte et en Perse; Strabon [3] et Justin [4] en Égypte et à Babylone; Antiphon, dans sa *Biographie des hommes illustres* citée par Diogène [5], et Néanthès cité par Porphyre [6], en Égypte, en Chaldée, en Perse; Alexandre Polyhistor dans son ouvrage sur *les Symboles pythagoriciens* cité par Clément [7] en fait le disciple de l'Assyrien Nazaratus, et veut, comme Apollonius [8], qu'il ait en outre entendu les druides de la Gaule et les brahmanes de l'Inde.

Il est bien probable qu'il n'est pas allé si loin, et il est difficile de démêler l'erreur de la vérité, dans ces traditions embellies. A défaut de preuves historiques, il serait périlleux de substituer la preuve par induction, à l'aide de laquelle Gladisch [9] ramène la philosophie pythagoricienne à la morale des Chinois, comme la philosophie éléatique au panthéisme des Indous [10]. La réalité de toutes ces analogies forcées, pour la plupart, toutes très-vagues [11], très-indéterminées et très-isolées,

1. *De Fin.*, V, 29.
2. VIII, 8.
3. XIV, 16.
4. XX, 4.
5. VIII, 3.
6. *V. P.* 1 et 7.
7. Clem. Alex., *Strom.*, I, 15. Alex. Pol., fragm. 138.
8. Philost., *Vit. Apollon.*, VIII, 347.
9. *Die Religion u. die Philosophie*, 1852.
10. Röth (*Geschichte der unserer abendländischen Philosophie*, I, 74, 241) soutient que c'est à la religion de l'Égypte que Pythagore et tous les philosophes grecs ont emprunté leurs systèmes, en y mêlant les doctrines de Zoroastre.
11. Il est cependant curieux d'en noter quelques-unes : Les Chinois

ne résiste pas à un examen sévère; et, par exemple, l'opposition des contraires, dont on veut voir le principe dans le dualisme de la Perse, est théologique chez les sectateurs de Zoroastre et purement métaphysique chez les pythagoriciens, pour lesquels le mal, sans vertu, n'a qu'une existence négative.

Mais quelque doute que l'on conserve sur la réalité de ces voyages, quelque impossibilité que la critique éprouve de discerner les faits historiques des traditions fabuleuses et des embellissements légendaires, il en est un du moins qu'il est bien difficile de contester. C'est le voyage d'Égypte, sur lequel presque tous les auteurs s'accordent, comme on a pu le remarquer plus haut: il est attesté non-seulement par eux, mais encore par Isocrate, Diodore et Plutarque: et, si l'on n'a pas le droit d'ajouter à ces témoignages celui d'Hérodote, on peut dire du moins que le passage de l'historien auquel je vais tout à l'heure revenir semble sous-entendre le voyage qu'il ne rapporte pas. Il est vrai que tous ces écrivains joignent au récit des rapports de Pythagore avec l'Égypte, des inductions sur l'origine de ses doctrines philosophiques, qui ont compromis l'autorité de leur narration. Isocrate, en effet, après avoir dit que Pythagore alla en Égypte, ajoute qu'il se fit le disciple de leurs prêtres, et rapporta de là chez les Grecs

ramènent l'ordre du monde à des rapports de nombres, voient dans l'impair la perfection, et dans le pair l'imparfait; fondent la théorie arithmétique sur le système décimal, mesurent les intervalles des notes musicales par les nombres 2 et 3 et leurs puissances. Cela prouve seulement combien ces conceptions répondent à la nature des choses et à la nature de l'esprit, qui ne changent pas avec les temps et les lieux.

toute la philosophie[1]; Diodore rappelle que Lycurgue, Solon, Platon ont fait entrer dans leurs législations les lois des Égyptiens, et que c'est également aux Égyptiens que Pythagore emprunta sa doctrine sacrée, ἱερὸν λόγον, la géométrie, l'arithmétique, la migration de l'âme dans toutes les espèces animales[2]. Plutarque ramène également à une origine égyptienne tous les symboles pythagoriques, et répète avec Diodore que tous les sages de la Grèce, Solon, Thalès, Eudoxe, Lycurgue et Pythagore ont visité l'Égypte et se sont mis en rapport avec ses prêtres[3]. Plutarque connaît le nom du maître persan de Pythagore qui, suivant lui, s'appelait Zaratas[4] et il n'ignore pas les noms des prêtres qui ont initié chacun de ces sages à leurs mystères religieux : Solon a eu pour maître Sonchis de Saïs, et Pythagore Œnouphis d'Héliopolis. Voilà comment Plutarque explique le caractère mystique et la forme symbolique que le pythagorisme affecte, et qui donne à ses préceptes de morale comme l'aspect d'une inscription hiéroglyphique[5]. Hérodote, sans mentionner expressément le voyage d'Égypte, se borne à signaler les rapports prétendus des doctrines :

1. *Busir.*, c. II.

2. Diod. Sic., I, 98. D'après Diodore, la statuaire grecque n'est qu'une imitation de la statuaire égyptienne.

3. Plut., *Symp. Qu.*, VIII, 2. *de Isi.* c. 10.

4. *De anim. procreat.*, I, 2. Malgré la ressemblance des noms, on ne peut guère admettre que Plutarque ait voulu parler de Zoroastre, qu'il fait vivre (*de Isi.* c. 46) cinq mille ans avant la guerre de Troie. Alexandre Polyhistor, nous l'avons vu, racontait aussi que Pythagore avait été le disciple de l'Assyrien Zaratas, ce que reproduit un certain Diogène, cité par Porphyre, 12, qui l'appelle Zabratus, et donne pour lieu de ces rapports, Babylone.

5. Plut., *Symp. Qu.*, VIII, 8, 2 : Τῶν γὰρ καλουμένων ἱερογλυφικῶν γραμμάτων οὐθὲν ἀπολείπει τὰ πολλὰ τῶν Πυθαγορικῶν παραγγελμάτων.

à propos des vêtements de laine, il observe qu'il était interdit aux Égyptiens de les porter dans les cérémonies religieuses, et de les employer comme linceuls, et il ajoute que, sur ce point, ils se rencontrent avec ce qu'on appelle les Orphiques et les Bachiques, qui ne sont autres, dit-il, que des Égyptiens et des pythagoriciens[1], c'est-à-dire qui en ont admis les coutumes, les rites et les croyances. On peut même considérer comme certain que c'est à Pythagore qu'il fait allusion, quand, sans vouloir expressément nommer personne, il dit en parlant de la métempsycose, que cette doctrine avait été admise chez les Grecs, par les uns il y a longtemps, par les autres tout récemment[2]. Certes on a bien raison de contester et les rapprochements hasardés et les inductions plus téméraires qu'on voudrait tirer de ces analogies douteuses. Le caractère symbolique et allégorique de l'exposition et de l'enseignement, certains usages, certaines pratiques en ce qui concerne les vêtements et les aliments, enfin la doctrine de la métempsycose[3], n'ont rien d'exclusivement égyptien. Ces usages et ces croyances paraissent avoir appartenu à tous les mystères, et du moins aux mystères orphiques. Alors même que la Grèce et les pythagoriciens les auraient empruntés à l'Égypte, et que l'organisation des castes sacerdotales

1. Herod., II, 81.
2. Herod., II, 123.
3. Dicéarque, ap. Porphyre, 19, s'exprime avec une certaine réserve au sujet de l'origine égyptienne de ce dogme : « Pythagore paraît (φαίνεται) le premier qui ait apporté en Grèce cette doctrine. » Je ne sais pas d'ailleurs jusqu'à quel point on a le droit d'attribuer à Dicéarque, qui est nommé seulement au § 18, la phrase incidente que je viens de citer.

ne suffit pas pour rendre invraisemblable la communication à un étranger des dogmes religieux et secrets, ces rapports n'ôteraient pas au pythagorisme son caractère original et vraiment grec. Car ces rites et ces idées ne constituent pas l'essence caractéristique de la doctrine, qu'il faut aller chercher précisément là où nulle analogie avec la théologie égyptienne ne se laisse apercevoir: je veux parler de la doctrine du nombre, du Cosmos, et du caractère scientifique et rationnel de l'exposition et des idées [1].

Mais M. Ed. Zeller ne va-t-il pas trop loin lorsqu'il prend pour certain précisément le contre-pied de cette hypothèse, et lorsqu'il soutient que toutes ces traditions au sujet des voyages de Pythagore en Égypte et ailleurs sont sans aucun fondement historique, et sont toutes nées de l'hypothèse, fausse d'ailleurs, de l'origine orientale et étrangère de ses principes philosophiques? Il est presque démontré que les anciens ne s'expliquaient la ressemblance des opinions et l'analogie des doctrines que par des rapports réels et personnels; là où on supposait les unes, en était conduit à imaginer les autres. J'accorde que ce point de vue a pu introduire dans l'histoire de Pythagore bien des fables, qu'il est difficile de séparer de la réalité; mais je crois que c'est aussi un excès, et un excès de même nature, c'est-à-dire, de raisonnement, de prétendre que l'histoire des voyages de Pythagore n'est qu'une fable, et que Dicéarque, Aristo-

1. A plus forte raison n'y a-t-il pas lieu d'admettre cette origine égyptienne pour la philosophie de Platon, quoi qu'en dise Plutarque *de Is.*, c. 48.

xène, Antiphon[1] n'avaient aucun document historique, et se fondent sur une pure induction, quand ils envoient Pythagore l'un en Égypte, et l'autre à Delphes. Car on ne le remarque pas assez : c'est en vertu d'une induction, qu'on ôte toute autorité à ces témoignages de faits qu'on accuse de n'être fondés que sur une induction. J'observe, enfin, que si les anciens ont tous cherché à expliquer le rapprochement des idées par des relations personnelles, c'est qu'il était clair et certain pour eux que le grand mode de la communication des idées, était la communication personnelle et orale ; c'est qu'eux-mêmes sentaient, pour se mettre au courant des doctrines, la nécessité de ces voyages qu'on peut contester dans le détail, mais dont on a tort de nier à priori la réalité historique. Ils étaient, suivant moi, une nécessité du temps, et les Grecs allaient aussi naturellement en Égypte[2] que les Romains allaient à Athènes, et que nos peintres, nos architectes, nos sculpteurs, nos chanteurs et nos musiciens vont à Rome en Italie.

Je ne refuse donc pas toute autorité aux témoins si nombreux, qui nous racontent avec un accord unanime que Pythagore a visité l'Égypte. Samos, ville maritime, commerçante, industrielle, avait avec ce pays des relations commerciales qu'avait entretenues le tyran Polycrate ; celui-ci donna, même, dit-on,

1. Diog. L., VIII, 3.

2. Nous voyons en Égypte, vers ce même temps, Charaxos, frère de Sappho (Hérodote, II, 134), et Alcée, son contemporain. (Alcæi fragm. 103. Bergk. Stab., I, p. 63). Alcée florissait vers l'Ol. 42 (612 av. J. C.). Sappho, plus jeune, vivait entre les Ol. 38 et 53 (628-568).

à Pythagore une lettre de recommandation pour le roi Amasis[1], qui ouvrait à ce moment même l'Égypte aux aventuriers, aux mercenaires et aux négociants grecs[2]. Dans le grand comptoir qu'il permit aux neuf villes grecques de l'Asie Mineure de fonder et d'habiter à Naucratis, et qui s'appelait l'Hellénion, Samos, comme Milet et Égine, avait un temple séparé et probablement un comptoir particulier[3], comme dans l'Inde les factoreries françaises se distinguent des factoreries anglaises et autres: ce qui annonce des relations commerciales importantes et suivies. Enfin, c'est un marchand de Samos, Xanthès, qui conduit à Naucratis la belle courtisane thrace nommée Rhodopis, qui, plus tard affranchie par Charaxos, venu lui-même à Naucratis pour y faire le commerce de vins, tira parti pour son propre compte de sa beauté, et devint si riche que les Grecs d'Égypte lui attribuaient la construction de l'une des Pyramides[4].

Rien ne me paraît plus vraisemblable que d'admettre le voyage en Égypte de Pythagore, philosophe, peut-être en outre marchand de métaux précieux, d'anneaux-cachets, et de pierres gravées, comme nous sommes obligés d'admettre, sur l'autorité d'Hérodote, celui de la

1. Porphyr., 7, et Diog. L., VIII, 3. Sur l'autorité d'Antiphon, Iamblique, 19, le fait rester vingt-deux ans en Égypte. Fait prisonnier par Cambyse et emmené par lui à Babylone, où il s'instruit de la religion des Mages, après un séjour de douze ans, il revient à Samos à l'âge de cinquante-six ans.

2. Hérod., II, 178 et 179.

3. Hérod., II, 78.

4. Herod., II, 134. Athénée (XIII, 596) l'appelle Δωρική, et mentionne une offrande faite par elle au dieu de Delphes. Cf. Suid., v. Ῥοδωπ. ἀνάθημα. V. M. Grote, *Hist. de la Grèce*, t. V, p. 55.

courtisane Rhodopis, du marchand de vins Charaxos, et du poëte Alcée.

C'est au retour de ces courses, entreprises pour les nécessités de son industrie ou pour satisfaire le besoin plus noble de voir et d'apprendre[1], raison qui d'ailleurs n'exclut pas l'autre, que Pythagore ouvrit dans son pays une école, dans un lieu qu'on appela l'Hémicycle, et qui servit plus tard de salle de séances aux assemblées politiques de Samos[2]. Outre cet enseignement public[3],

1. Φιλομαθίας χάριν, comme dit Strabon, XIV, c. I. Qu'y avait-il appris? qui peut le savoir? Iamblique seul, qui soutient qu'il en avait rapporté la science des choses célestes, probablement l'astronomie, et de plus la géométrie. Il est certain, du moins, que ces voyages ne purent que hâter la maturité de son esprit, développer, étendre, fortifier son génie.

2. Antiphon ap. Porphyr., 9. Iambl., 26.

3. Hérodote, IV, 95, raconte que Zamolxis avait été l'esclave de Pythagore, fils de Mnésarque, un des plus grands sages, οὐ τῷ ἀσθενεστάτῳ σοφίστῃ, qui lui avait enseigné la doctrine de l'immortalité de l'âme. Il paraît démontré que ce nom est celui d'une divinité gète, que la légende a transformée en une personne, pour expliquer par des rapports personnels les rapports supposés ou les analogies réelles des croyances et des idées. Mais la formation de cette légende elle-même ne suppose-t-elle pas que les Grecs de l'Hellespont, qui seuls pouvaient connaître le nom de Zamolxis et de qui Hérodote l'a recueilli, connaissaient également celui de Pythagore? Or, il n'est guère probable qu'il y ait été porté de l'Italie. Il reste à croire que déjà Pythagore s'était fait à Samos et dans l'Ionie, par son enseignement sur la migration des âmes, une renommée que les marchands grecs de l'Asie Mineure allèrent transporter sur les rivages du Pont-Euxin. La tradition met également Pythagore en rapport avec Abaris, et si ce récit a quelque fondement historique, les faits qui y ont donné lieu doivent être rapportés à l'époque où Pythagore habitait encore Samos. (Iambl., 135, 140, 141, qui répète Porphyr., 28.) Il avait donné l'hospitalité au scythe Abaris, prêtre d'Apollon Hyperboréen, qui était venu en Grèce faire une quête pour bâtir un temple. Ce personnage, devin et prophète, qui passait sa vie dans les temples, qu'on ne vit jamais ni boire ni manger, qui écarta par ses prières une peste qui menaçait Sparte, possesseur d'une flèche d'or, grâce à laquelle il voyageait à travers les airs, et dont il

il avait déjà, s'il faut en croire le même auteur, en dehors de la ville une retraite mystérieuse et cachée qu'Antiphon ou Porphyre appelle un antre. C'est là qu'il passait une grande partie de sa vie, dans une méditation solitaire, ou bien avec quelques disciples choisis qu'il initiait à ses pensées les plus intimes ou peut-être à ses secrets desseins.

On ignore combien de temps il resta dans sa patrie, comme aussi pour quels motifs il se détermina à la quitter[1]: les uns prétendant qu'il avait été dégoûté par l'indifférence des Samiens, entraînés par le plaisir et la passion de la richesse loin des études et des sciences[2], les autres soutenant qu'il a fui le joug de plus en plus tyrannique que Polycrate faisait peser sur ses concitoyens[3]. Des relations de commerce déjà longues et

fit présent à Pythagore, vint porter témoignage de la nature miraculeuse de son hôte, qui lui avait montré sa cuisse d'or. Hérodote (IV, 36), qui nous rapporte en en riant les fables concernant Abaris, ne nous parle pas de ses rapports avec Pythagore. Pausanias (III, 13, 2), se borne à dire qu'il vint à Sparte de chez les Hyperboréens.

1. M. Zeller suppose qu'il cherchait pour ses plans de réforme un terrain plus propice que l'ionienne Samos, et que la dorienne Crotone le lui offrit. Cette hypothèse repose sur le caractère dorien de la constitution crotoniate, qui est très-contestable.

2. Iambl., 28, que M. Krische affirme s'appuyer sur Apollonius, ce qui n'est qu'une conjecture. La difficulté pour les professeurs des cours publics d'avoir des auditeurs était déjà si grande, que Pythagore, pour en avoir un, fut obligé de le payer. Il est vrai que le procédé lui réussit et que cet auditeur devint si assidu qu'il ne voulut plus quitter un maître si éloquent, et l'accompagna, seul de tous les Samiens, en Italie. — Cependant cet abandon ne s'accorde guère avec la suite du récit d'Iamblique, qui raconte que Pythagore fut chargé par ses concitoyens de nombreuses magistratures et particulièrement d'ambassades, et que c'est pour se dérober à ces fonctions politiques qu'il quitta sa patrie.

3. Aristox. ap. Porphyr., 9. Strab., XIV, 638, c. 1. C'est à ce moment

intimes, qui s'étaient établies entre Samos et les colonies grecques de l'Italie méridionale[1], le portèrent de ce côté du monde grec : ce qui prouve que ce courant était déjà suivi, c'est qu'au moment où Pythagore se fixait à Crotone, Xénophane, son compatriote, c'est-à-dire Ionien comme lui[2], s'exilant comme lui, venait chercher un asile tour à tour à Zancle, à Catane, et enfin s'établissait sur la côte occidentale de la Lucanie, à Élée, où bientôt se forma, probablement à l'exemple et comme au souffle du pythagorisme, un beau et puissant foyer de spéculation philosophique.

De toutes les colonies grecques qui allèrent porter le commerce et la civilisation, les arts et les sciences parmi les sauvages populations de l'Italie, les plus prospères étaient Sybaris et Crotone, toutes deux sur le golfe de Tarente, toutes deux riches, puissantes, d'abord rivales jalouses, bientôt ennemies implacables, quoiqu'elles fussent également d'origine achéenne. La lutte terrible qui s'éleva entre ces deux états et qui se termina par le désastre et l'anéantissement complet de Sybaris, n'était pas encore engagée, lorsque, l'an 536 avant Jésus-Christ, Crotone vit aborder dans ses murs

que Strabon place le voyage en Égypte et à Babylone. Après une absence dont la durée est indéterminée, Pythagore revient à Samos, où il ne trouve aucune amélioration dans l'état des affaires, et se décide alors à faire voile pour l'Italie. Plutarque (*Placit. Phil.*, I, 3, 23) se borne à dire qu'il quitta sa patrie, τῇ Πολυκράτους τυραννίδι δυσαρεστήσας.

1. Porphyre dit qu'il avait déjà accompagné son père dans un voyage à Crotone; Apulée (*Florid.*, II, 15), que ce fut un Crotoniate nommé Gillus qui le racheta de sa captivité en Perse

2. Xénophane était de Colophon.

le Samn Pythagore alors âgé de quarante ans[1], et suivant d'autres calculs, de 56 ans[2].

Crotone avait été fondée[3] à l'extrémité occidentale du golfe de Tarente, et près du promontoire Lacinien, dans un lieu célèbre alors par la salubrité de son climat[4], par une colonie d'Achéens de la cité maritime de Rhypæ, chassés par les Doriens du Péloponnèse. La colonie conduite par Miscellus[5], peut être un Héraclide[6], était envoyée par Polydore, roi de Lacédémone et successeur d'Alcamène[7]. Ce fait qui montre un élément dorien dans la population émigrante, joint au culte particulier que reçurent dans la nouvelle ville Apollon le dieu, et Hercule le héros dorien[8], permet de croire que les Doriens avaient conservé quelques droits de suprématie sur la colonie italienne et qu'il pouvait en être résulté un tour particulier, et assez aristocratique, dans les institutions qu'elle se donna. Mais pour ne pas s'exagérer cette influence, il faut se rappeler que cette population

1. Aristox., fragm., 4, *Hist. Græc.*, t. II, p. 272.

2. Iambl. *V. P.* 19.

3. Ol. 5.4 = 755, suivant Strabon et Pausanias; Ol. 17.3 = 710, suivant Denys Hal. (II, 59), et suivant Euseb., *Cod. Ann.*, Ol., 18.1.

4. Plin., *Hist. N.*, segm. 98. Strabon, VI, p. 262. Liban., *Epist.*, p. 386 et 1239. Grote (*Hist. de la Grèce*, t. V, p. 123) fait observer qu'il a bien changé depuis.

5. Strab., VIII, p. 387, c. VII : Ἐκ δὲ τῶν Ῥυπῶν ἦν ὁ Μύσκελλος ὁ Κρότωνος οἰκίστης.

6. Ovid,, *Met.*, XV, 15.

7. Pausan., III, 3, 1 : Ἀποικίαν τε ἐς Ἰταλίαν Λακεδαιμόνιοι τὴν ἐς Κρότωνα ἔστειλαν.

8. Ottfr. Müller, *The Dorians.*, t. I, p. 140. Grot., *Hist. de Grèce*, t. V, p. 100. C'était dans le temple d'Apollon, à Crotone, que Philoctète avait déposé les flèches d'Hercule. Aristot., *Mirab. Auscult.*, § 115.

d'Achéens et de Laconiens[1], accrue probablement d'autres aventuriers grecs, se mêla rapidement aux habitants indigènes, et reçut ainsi une infusion considérable d'habitudes, de mœurs et de sang étrangers[2].

Située à l'embouchure du fleuve Æsaros et près du promontoire Lacinien, et s'adonnant avec intelligence et passion au commerce et à la navigation[3], Crotone devint bientôt l'une des plus florissantes et des plus populeuses cités de la Grèce[4]. Sa vaste enceinte était protégée par des murailles dont le développement était de douze milles, et son empire s'étendit bientôt dans toute la largeur de la péninsule de la Calabre, d'une mer à l'autre. La salubrité proverbiale du climat, la richesse des habitants, le goût des exercices physiques et la discipline intelligente qui y était appliquée, avaient fait de Crotone une ville renommée dans les fastes olympiques, et à une seule olympiade sept des vainqueurs se trouvèrent appartenir à l'heureuse et fière cité[5]. Elle n'était pas moins célèbre par la sévérité de ses mœurs, et un penchant marqué pour les sciences physiques et médicales : il s'y forma bientôt, en effet, un groupe de méde-

1. Voir ce qui se passa à la ondation de Locres Épizéphyrienne dans Aristote.

2. Niebühr., *Hist. Rom.*, t. I, p. 165, en All. Ottfr. Müller.

3. Herodot., VIII, 47. T. Liv., XXIV, 3.

4. Les chiffres donnés par les auteurs à sa population sont si considérables qu'ils ne méritent guère créance.

5. Iamb., 44. On ne peut pas attribuer ces victoires à l'influence de Pythagore; car on les voit se produire dès la 49e Ol., c'est-à-dire avant la naissance du philosophe. Voir, sur les triomphes olympiques des Crotoniates, la force et la beauté de leurs jeunes gens, Cicéron, *de Invent.*, II, 1; Hérodote, V, 7; Diodore de Sicile, XII, 9; Pausanias, VI, c. XIV.

cins dont la gloire balança la renommée des écoles des Asclépiades de Cos et de Cnide[1].

Quel était le gouvernement de cet État, sa forme précise, et ses tendances, c'est ce qu'il est difficile de découvrir dans les récits des biographes et des historiens. On veut absolument que l'origine en partie dorienne de la colonie ait fait pencher la constitution vers un gouvernement aristocratique: tout ce que nous savons, c'est qu'il y avait un conseil de mille personnes[2]; mais que cette assemblée fut exclusivement prise parmi les nobles et les riches propriétaires[3], c'est ce qu'on n'obtient que par les analogies hasardées qu'on tire de l'organisation de ce même sénat des 1000, dans les cités voisines de Locres et de Rhégium[4]. Il est propable que le pouvoir exécutif, quel qu'il fût, était soumis au contrôle et à la surveillance de ce conseil, qui, à ses attributions, joignait une autorité judiciaire[5]. Mais il ne paraît pas exact de dire qu'il décidait souverainement de toutes les affaires sans la participation du peuple : on ne conçoit guère une constitution grecque qui ne fasse sa part, si petite qu'elle soit, à la démocratie, et par conséquent à la puissance des assemblées du peuple. Les Achéens, qui formaient le fond de la population émigrante, avaient institué, dans toutes leurs cités de la Grèce propre, un

1. Menand., de Encom., p. 96 : Ἀθηναίους ἐπὶ ἀγαλματοποιΐᾳ τε καὶ ζωγραφικῇ, καὶ Κροτωνιάτας ἐπὶ ἰατρικῇ μέγα φρονῆσαι.
2. Porphyr., 18, où je lis ἀρχεῖον et non ἀρχαῖον, comme Krische. Iamblique (45 et 260) l'appelle συνέδριον; Diod. Sic., XII, 9, βουλή et σύγκλητος.
3. Οἱ βέλτιστοι,
4. Ottfr. Müller, *The Dorians.*, t. II, p. 185.
5. Ceci semble prouvé par le fait rapporté par Iambl., 126.

gouvernement dont Polybe atteste la modération et la sagesse, mais dont il constate en même temps, comme Strabon, le caractère démocratique, qui se manifeste à deux traits distinctifs, l'égalité des droits et la liberté de penser et de parler[1]. Il est difficile de croire qu'en s'expatriant, ils n'aient pas emporté ces traditions de la patrie, qui leur en rappelaient l'image morale et le vivant souvenir, d'autant plus que c'est à cette forme de gouvernement démocratique, sage et tempéré, que nous voyons les Crotoniates revenir après le renversement de l'oligarchie aristocratique instituée par Pythagore[2].

Il est vrai que pour rendre Pythagore plus intéressant, sa fin tragique plus sympathique, et ses ennemis plus odieux, on veut qu'il ait trouvé la constitution de Crotone déjà aristocratique, et qu'il n'ait fait que la maintenir et faire cesser les discordes civiles qui l'ébranlaient. On se fonde sur deux choses : le respect des lois existantes que recommandaient expressément les pythagoriciens[3], et en second lieu une réponse des principaux de l'Ordre à une demande de révision de la constitution établie. Lorsque le parti populaire demandait : 1° la faculté pour tous les citoyens d'arriver aux magistratures et emplois publics ; 2° la responsabilité réelle et effective des magistrats devant les comices du peuple ; 3° le droit pour

1. Polyb., II, 38 : τῆς ἰσηγορίας καὶ παῤῥησίας καὶ καθόλου δημοκρατίας. Strab., VIII, c. VII, p. 219. Tauchn. : « De Tisamène jusqu'à Ogygès ils eurent un gouvernement monarchique, εἶτα δημοκρατηθέντες, τοσοῦτον ηὐδοκίμησαν περὶ τὰς πολιτείας....

2. Strab., l. l.... Ὥστε τοὺς Ἰταλιώτας, μετὰ τὴν στάσιν πρὸς τοὺς Πυθαγορείους, τὰ πλεῖστα τῶν νομίμων μετενέγκασθαι παρὰ τούτων συνέβη.

3. Jambl., V. Pyth., 42 : τοὺς νόμους μὴ λυμαίνεσθαι.

tous les citoyens de faire partie de l'assemblée, ἡ ἐκκλησία, les pythagoriciens, Alcimachus, Dimachus, Méthon, Démoclidès, résistèrent, se fondant sur ce qu'il était funeste de renverser une forme de gouvernement toute nationale, ou transmise par les ancêtres, τὴν πάτριον πολιτείαν καταλύειν[1]. Krische tire de cette réponse la preuve que le gouvernement de Crotone était déjà, avant l'arrivée et l'influence de Pythagore, entre les mains des grands. Mais c'est aller bien vite sur la pente des inductions : car c'est supposer que la réponse des pythagoriciens était fondée, et c'est ce qui n'est, ni dans le récit ni dans les réflexions qu'il fait naître, exprimé ou sous-entendu. On pourrait dire, au contraire, que certains détails donnés par Iamblique nous amènent à une conclusion très-opposée. Iamblique, en effet, nous peint Pythagore exerçant soit par lui même, soit par l'Ordre qu'il fonde, une influence privée et une action politique, κοινῇ τὴν πόλιν οἰκονομεῖν[2]. Tant que dura la paix, tant que Pythagore fut là, la constitution de l'État qui avait été établie depuis son arrivée, μετὰ τὸν συνοικισμὸν κεχρονισμένη, quoique peu goûtée, avait subsisté. Mais à la prise de Sybaris, Pythagore s'éloigne : c'est l'occasion d'un soulèvement du parti populaire qui triomphe. De ce résumé il résulte que l'arrivée de Pythagore avait été la cause d'un changement dans la constitution de l'État, puisque c'est de là qu'on la date, μετὰ τὸν συνοικισμὸν κεχρονισμένη.

Tous les historiens attestent que Pythagore exerça une

1. Iambl., 254, 255.
2. Id., 254.

grande action sur la politique intérieure et étrangère de sa ville adoptive[1] : il avait donc dû changer beaucoup de choses, et ces changements qu'on avait d'abord supportés et qui commençaient à déplaire, avaient un caractère tout à fait aristocratique[2]. Ne voit-on pas que ce serait singulièrement diminuer son rôle, que de contester cette influence, d'ailleurs unanimement attestée?

Pour soutenir sa politique, les pythagoriciens prétendent que c'est l'ancienne constitution de l'État: mais leur argument ne persuade personne; et j'incline à croire que c'est par la raison qu'il n'était pas exact. Quant à cette autre objection qu'on tire de sa recommandation de ne pas changer les lois, elle me touche peu. Les réformateurs ne se piquent pas d'être conséquents. Ceux qui ont commencé par violer la loi, parce qu'elle les empêchait d'arriver au pouvoir, quand ils ont réussi à le prendre, sont les plus ardents à recommander le respect de la loi actuelle, parce qu'elle doit le leur conserver, et l'obéissance au gouvernement établi, depuis que ce sont eux qui se sont établis dans le gouvernement. Le soulèvement populaire, dont nous aurons à raconter l'histoire, est dirigé contre Pythagore; c'est contre lui, contre le régime politique qu'il représente, que se portent les violences et les colères. C'est donc lui qu'on considérait comme l'auteur de cet état de choses, et nous avons tout lieu de conjecturer que, antérieurement à lui, une autre tendance avait régné dans le

1. Cic., *Tuscul.*, V, 4 : « Exornavit eam Græciam, et privatim et publice, præstantissimis et institutis et artibus. »

2. Diog. L., VIII, 3 : .... Ὥστε σχέδον ἀριστοκρατίαν εἶναι τὴν πολιτείαν.

gouvernement de Crotone, et qu'une démocratie modérée en était la loi, comme dans les autres cités achéennes, quand il y aborda[1].

C'était alors, nous l'avons déjà dit, un homme d'une quarantaine d'années, d'une grande taille, plein de grâce et de distinction dans la voix, dans la physionomie, dans toute sa personne[2], unissant à une beauté de visage qui le fit d'abord comparer, puis confondre avec Apollon[3], une gravité austère qui ne se permettait jamais le rire, ni la conversation enjouée, ni la plaisanterie[4]. Doué d'une rare éloquence, d'un beau génie, rempli d'une science profonde, étendue, sévère, qu'il avait puisée dans les livres et les entretiens des sages et dans le commerce des hommes[5], Pythagore essaya de réaliser dans Cro-

1. C'est également l'opinion de M. Grote; mais j'ai contre moi tous les Allemands, K. Hermann, Krische, Zeller, Prantl, Bernhardy.

2. Diceaich. ap. Porphyr., 18 : Ἀνδρὸς πολυπλάνου τε καὶ περιττοῦ καὶ κατὰ τὴν ἰδίαν φύσιν ὑπὸ τῆς τυχῆς εὖ κεχορηγημένου (τήν τε γὰρ ἰδέαν εἶναι ἐλευθέριον, καὶ μέγαν, χάριν τε πλείστην, καὶ κόσμον, ἐπί τε τῆς φωνῆς καὶ τοῦ ἤθους καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων ἁπάντων ἔχειν.)

3. Diog. L., VIII, 11 : σεμνοπρεπέστατος. Apul., *Florid.*, II, 15 : « Pulchritudine apprime insignis. » Apulée décrit une statue d'une beauté merveilleuse, qu'on admirait à Samos, et qu'on croyait, mais à tort suivant lui, être celle de Pythagore. M. Rathgeber (*Grossgriechenl. u. Pythag.*, p. 603) pretend avoir trouvé au musée de Naples une tête de bronze, qu'il affirme être le portrait authentique de Pythagore; œuvre de Lysippe, cette tête reproduisait un modèle qu'avait dû laisser de son fils le peintre et graveur Mnésarchos, comme le père de M. Rathgeber, artiste aussi, a voulu laisser à la postérité l'image de son fils. Ce rapprochement est de M. Rathgeber, et il peint sur le vif la modestie particulière à la race germanique.

4. Diog. L., VIII, 20.

5. Héraclite (Diog. L. IX. 5) dit de lui, dans un esprit critique, qui relève la valeur de l'éloge : Ἱστορίην ἤσκησε ἀνθρώπων μάλιστα πάντων, καὶ ἐκλεξάμενος ταύτας τὰς συγγραφὰς ἐποιήσατο ἑαυτοῦ σοφίην, πολυμαθίην, κακοτεχνίην. Ainsi voilà attestés presque par un contem-

tone un plan systématique, un idéal de vie, une réforme morale, religieuse et politique qu'il avait sans doute conçue antérieurement. Sa tentative fut d'abord couronnée d'un plein succès. Quel qu'ait été postérieurement le caractère de l'enseignement pythagoricien, on ne peut admettre que la prédication, grâce à laquelle Pythagore acquit à Crotone une si puissante influence, ait été secrète et n'ait agi que sur un petit cercle d'intimes et d'élus. S'il faut en croire ses plus anciens biographes, il ébranle la foule, et opère sur ses sentiments et ses mœurs une révolution magique : il a le don de charmer les âmes[1]. C'est un apôtre éloquent et persuasif de la sagesse et de la vertu[2]. Son premier discours, j'allais dire son premier sermon, convertit deux mille citoyens[3]. Déjà le sénat des mille était tout à lui. Bientôt et du consentement, sur l'invitation même des magistrats, il s'adresse à la jeunesse, qu'il ramène à la modération et qu'il détourne des faux et funestes plaisirs. Il réforme avec non moins de succès l'éducation de l'enfance, et, chose nouvelle dans l'histoire de la société grecque, et on peut dire, de la société, il ne dédaigne pas de comprendre, dans son plan de réforme universelle, les femmes, auxquelles il fait des conférences pu-

porain, 1° ses nombreux voyages ; 2° ses études dans les livres (συγγραφάς); 3° son genie ; 4° sa science étendue et forte (πολυμαθίη), et en même temps les effets funestes de tant d'heureuses qualités (κακοτεχνίην).

1. Ἐψυχαγώγησε. Dicearch. ap. Porphyr., 18 (*Fragm. Hist. Græc.*, t. II, p. 244). Porphyr., 20 : εἰς πάντας ἑαυτὸν ἐπέστρεψεν.

2. Justin, XX, 4 : « Populum in lasciviam lapsum auctoritate sua ad usum frugalitatis revocavit : laudabat quotidie virtutem. »

3. Nicomach. ap. Porph., 20

bliques[1]. Les légendes merveilleuses qui de bonne heure entourent sa vie et sa mémoire et qui le transforment en un être divin et même en un dieu[2], attestent combien son influence a été puissante et de quelle autorité, de quel ascendant il a joui[3]. Le misanthrope Timon reconnaît cette magique puissance de transformation, de réformation morale opérée par sa vertu, sa science et son éloquence :

Πυθαγόρην τε γόητος ἀποκλίναντ' ἐπὶ δόξας
Θήρῃ τ' ἐπ' ἀνθρώπων, σεμνηγορίης δαριστήν[4].

Il n'enseigne pas : il guérit les âmes[5].

Il est évident que son mode d'action a dû être populaire, puisqu'elle s'est étendue à toutes les couches de la population. Il ne s'est pas borné à une réforme de la morale sociale et privée: il entreprend également, ce qui était presque une conséquence nécessaire, une réforme politique. Nous pourrions le conjecturer avec certitude de l'examen des principes de l'institut qu'il fonda, et où la science politique occupe une place im-

1. Dicearch. ap. Porph., 19 : γυναικῶν σύλλογος αὐτῷ κατεσκευάσθη.

2. Le fleuve du Caucase ou de Cosa lui adresse la parole; il est tantôt Apollon Hyperboréen, tantôt le fils de Mercure. Il a le don de l'omniprésence, et on le voit à la même heure à Métaponte et à Tauroménium. Ap. Porphyr., 27 et 28. Diog. L., VIII, 11. Æl. *Hist. V.*, 11, 26.

3. Alcidamas, dans Arist. (*Rhet.*, II, 23) : Ἰταλιῶται Πυθαγόραν ἐτίμησαν. D'après Plutarque (*Num.*, c. VIII), et d'après Pline (*Hist. nat.*, XXXIV, 6), on lui aurait élevé une statue à Rome, comme au plus sage des Grecs.

4. « Pythagoramque ad præstigiatoris famam inclinantem alliciendis hominibus, magniloquum sodalem. » On trouve plusieurs leçons de ces deux vers. Conf. Diog. L., VIII, 36.

5. Æl., *Hist. V.*, IV, 17 : οὐ διδάξων, ἀλλ' ἰατρεύσων.

portante; mais nous n'en sommes pas réduits à des conjectures. Les faits attestent que l'entreprise qu'il tenta avait un caractère et un but politiques, en même temps que moraux; car les anciens ne séparaient pas ces deux points de vue, qu'on est peut-être aujourd'hui trop porté à isoler.

En effet, on lui offre la présidence du conseil, et bien qu'il la refuse, le fait seul qu'on la lui propose prouve déjà l'influence politique de Pythagore. Il donne des lois aux cités de l'Italie[1]. Par lui-même et ses adhérents, il met en pratique la plus parfaite politique et organise l'aristocratie, c'est-à-dire le meilleur gouvernement ou plutôt le gouvernement des meilleurs[2], en prenant les mots dans le sens de leur étymologie, qui ne répond pas toujours à la réalité et à la vérité des choses. Mais cette aristocratie, ce gouvernement des bons, n'est pas une tyrannie pure : ce n'est même qu'un à peu près de l'aristocratie, comme s'exprime Diogène, σχέδον, un gouvernement modéré, quoique penchant vers la forme aristocratique. Si l'on pouvait attribuer quelque autorité historique aux fragments d'Archytas, et si l'on avait le droit de considérer les maximes politiques du philosophe de Tarente comme appartenant à Pythagore, nous serions même conduits à reconnaître qu'il cherchait ce milieu juste entre la licence et l'anarchie, qui garantit à la fois l'ordre, qui n'est qu'un mensonge sans la liberté, et la liberté, qui n'est qu'un autre mensonge

1. Diog. L., XIII, 2 : Νόμους θεὶς τοῖς Ἰταλιώταις.
2. Id., *id.* : Ὠκονόμουν ἄριστα τὰ πολιτικά, ὥστε σχέδον ἀριστοκρατίαν εἶναι τὴν πολιτείαν.

sans l'ordre [1]. Mais là même nous voyons percer ce rêve du prince parfait, du tyran juste, sage et modéré, dont ne s'affranchira pas l'esprit de Platon, de ce prince, qui est le pasteur et non le boucher de son troupeau [2]. C'est là une idée et une métaphore que ne goûtaient pas les Grecs. Ils n'ont jamais cru que leurs magistrats fussent d'une autre espèce qu'eux-mêmes et qu'ils se trouvassent réduits vis-à-vis d'eux à la condition d'un troupeau qu'on mène paître et qui n'a qu'à remercier si on le conduit dans un gras pâturage. Je ne pense pas que Pythagore ait jamais eu ces outrecuidants desseins, et cette comparaison même du prince et du berger, qui établit entre le magistrat et les citoyens la distance infinie qui sépare l'homme de la brute, a un air si oriental et répond si parfaitement aux principes de la monarchie asiatique, qu'elle suffit à M. Gruppe pour rejeter l'authenticité des fragments attribués à Archytas, et pour en faire descendre l'origine plusieurs siècles après l'ère chrétienne.

Mais sans aller jusqu'à concevoir et à proposer, comme la meilleure forme politique, le gouvernement absolu d'un seul, Pythagore, qui avait vu l'Orient et avait habité l'Égypte, avait pu être, comme le furent beaucoup de ses compatriotes, séduit par cet ordre matériel, garanti par une obéissance passive, silencieuse, sans limite, et dont le calme et l'immobilité étaient si opposés aux orages des libres délibérations populaires et aux agitations tumultueuses des républiques alors naissantes.

1. Fragm. Archyt. : Ἐκ τοῦ περὶ νόμου. Stob., *Floril.*, XLIII, 129, 132, 133, 134, et Id., XLVI, 61.

2. Stob., *Floril.*, XLVI, 61 : ποιμένα μισοπρόβατον.

Il était tout naturel qu'il cherchât à faire entrer, dans la constitution de Crotone ou dans la pratique des lois existantes, s'il ne crut pas devoir ou pouvoir les changer, ces principes de stabilité, d'autorité, de discipline, de force, que l'on confond encore si souvent avec l'idée de l'ordre; or, on sait quelle importance eut pour lui cette idée qui fait, comme nous le verrons, le caractère original et le mérite éminent de sa conception philosophique. Si on transporte, comme on est légitimement et naturellement poussé par l'induction à le faire, si on transporte à sa conception politique les idées qui président à l'organisation de l'institut qu'il fonda et aux maximes comme aux pratiques qui y règnent, nous y reconnaîtrons, avec l'influence de l'idée philosophique de l'ordre, les principes des institutions doriennes qui le confondent avec la discipline extérieure. Comme elles, Pythagore se propose, dans la constitution, d'établir entre tous les membres de l'État une communion, une union intime, comme celle d'une famille. L'esprit aristocratique domine également ses institutions. On en aperçoit le signe manifeste dans les repas communs, dans une vie qui doit être, en partie au moins, consacrée aux affaires publiques; dans la sévérité de la discipline morale, le règlement minutieux de l'emploi de chaque heure du jour, l'influence des pratiques extérieures, dans l'éloge de la beauté et de l'utilité morale de l'obéissance, dans la suppression de l'initiative et de la liberté individuelles; car toute la vie du pythagoricien est soumise, dans le plus grand détail, à la raison supérieure et à la volonté souveraine du maître ou magistrat, dont la parole fait loi et même fait la loi : αὐτὸς ἔφα.

La communauté des biens, si elle a été, ce dont je doute, une mesure politique, même en la supposant exclusivement appliquée aux Frères de l'Ordre, aurait encore son modèle dans le système dorien d'égaliser les lots de terre. Il ne faut pas se faire illusion : il y a une idée communiste et socialiste dans l'organisation de l'État dorien, et cette idée je la retrouve dans la conception politique et sociale, dans l'organisation de la cité et de la société telle que l'a rêvée Pythagore. Mais ce qui élève la pensée pythagoricienne au-dessus de ce communisme grossier et qui la sépare du système dorien fondé uniquement sur la discipline de la force et la force de la discipline, c'est d'avoir cherché à rattacher l'idée politique à une idée scientifique, et d'avoir voulu faire de la société humaine comme une image affaiblie, comme un pendant en petit du monde et de l'univers, dont il fallut alors donner une explication rationnelle et scientifique.

Pour Pythagore, nous le verrons, tout est ordre et harmonie ; Apollon, le dieu de la lyre, de la beauté, de la lumière, et aussi le dieu de l'harmonie, est le dieu pythagoricien[1]. La vie, et non-seulement la vie morale, mais la vie dans son principe et sa substance, l'âme est une harmonie ; l'intelligence n'est qu'une harmonie du sujet et de l'objet ; le monde entier n'existe que par l'harmonie, n'est qu'une harmonie, et Dieu lui-même, à la fois cause et substance, l'Un Premier, n'est encore que l'harmonie suprême, l'harmonie du pair et de l'impair, de l'unité et de la pluralité, en un mot, l'accord dans l'unité des dissonances, des différences, des

1. Iambl., 8.

contraires. En un mot l'ordre n'est pas pour Pythagore uniquement un rapport : il est l'essence des choses, et de toutes choses. Il est donc l'essence de l'État. Où il n'y a pas d'ordre, il n'y a rien, rien qu'une matière informe, le chaos. La cité où il n'y a pas d'ordre ne présente donc qu'un chaos social informe, un tourbillon aveugle emporté par la violence, et qui, avec l'ordre, fait disparaître la liberté[1].

On comprend qu'en appliquant ces idées générales à la politique pratique, Pythagore put considérer comme une servitude cette orageuse liberté démocratique, ces débats passionnés de la place publique qui dégénéraient souvent en violences, et qui, transformant les partis en factions, ensanglantaient les cités libres. Ce n'est que de cette façon qu'on peut interpréter ce que dit Porphyre[2] littéralement reproduit par Iamblique[3] : Pythagore, suivant eux, parvint à supprimer dans toutes les villes de Sicile et d'Italie où pénétra son influence, l'esprit de faction et de discorde[4] : il rétablit partout l'autorité des lois, l'union et l'harmonie, en quoi consiste la perfection de l'état politique[5]. Il décide un tyran sicilien à abdiquer son pouvoir usurpé, et à renoncer à ses richesses

1. C'est encore ainsi que Platon entendra la liberté (*De legg.*, III, 701, d, et 693, b). Aristote critique vivement cette notion. Voir Patrizzi *Perip. Discuss.*, p. 350.

2. Porphyr., 22.

3. Iambl., 33 et 34.

4. Iambl., 34 : Ἀνεῖλε δὲ ἄρδην στάσιν καὶ διχοφωνίαν, et 214 : Τὴν παρανομίαν παύων ὕβριν τε καταλύων.

5. Id., *id.* : Πολιτεία δὲ βελτίστη καὶ ὁμοδημία.... Id., 130, 175, 205. Stob., *Floril.*, t. II, p. 110. Heer. Il n'y a pas de plus grand mal pour un État que l'anarchie : tel est le principe de la politique pythagoricienne.

mal acquises : il souffle à toutes les villes un esprit généreux d'indépendance et de liberté, soit par lui-même soit par ses adhérents, et de sujettes qu'elles étaient les unes des autres, les rend toutes indépendantes et libres[1]. Ce n'est pas seulement par une prédication éloquente, et l'ascendant personnel de son caractère, de sa science et de sa vertu que Pythagore cherche à opérer ces réformes politiques et sociales : c'est par une organisation légale[2]. C'est par l'État, et par la constitution politique, que doit être réalisé ce rêve d'une société parfaite, cette union intime de la cité, qui fera de tous ses membres autant de frères. L'État parfait repose sur trois choses :

La morale, la vertu, dont la première est l'amitié, qui veut que tout soit commun entre amis, quel que soit d'ailleurs le sens qu'il faille attacher à cette maxime. La religion est la seconde, et la science la troisième et la plus haute de ces conditions[3].

1. Porphyr., 22 : Ἃς κατέλαβε πόλεις δεδουλωμένας ὑπ' ἀλλήλων.... ταύτας φρονήματος ἐξελευθερίου πλήσας, διὰ τῶν ἐφ' ἑκάστης ἀκουστῶν αὐτοῦ, ἀνεῤῥύσατο καὶ ἐλευθέρας ἐποίησε. On voit ici : 1° qu'il ne s'agit pas de libertés intérieures, mais d'indépendance, d'autonomie nationale ; 2° que les Synedria pythagoriciens exerçaient une influence politique ; 3° qu'ils s'étaient propagés rapidement et répandus fort loin. Mais Iamblique, 214, donne un autre tour aux faits attribués à Pythagore, qui, suivant lui, « détruit les tyrannies, rétablit l'ordre dans les États troublés, et la liberté dans les villes tombées en esclavage, ἐλευθερίαν τε ἀπὸ δουλείας ταῖς πόλεσι παραδιδούς. »

2. Porphyr., 21 : Αἷς καὶ νόμους ἔθετο. Il est évident que cela n'exclut pas l'influence personnelle. Aussi Porphyre raconte que deux mille citoyens de Crotone renoncèrent à leur vie habituelle, convertis par son éloquence, et se réunirent pour vivre ensemble, avec leurs femmes et leurs enfants, après avoir mis tous leurs biens en commun. Il est clair que l'Ὁμακοῖον pythagoricien n'est pas sans analogie avec le Phalanstère de Fourier, ou un couvent des Frères Maraves.

3 Iambl., 32.

Pythagore voulant agir à la fois personnellement sur les imaginations et les esprits, et aussi par des dispositions législatives d'une manière plus générale, dut chercher des moyens d'accroître son influence, et d'ajouter à l'autorité de sa parole et de son caractère. Quelques-uns ne sont pas à l'abri de tout reproche.

Sur le témoignage d'Hermippe, Diogène raconte que Pythagore ayant fait répandre le bruit de sa mort, se retira dans un endroit secret connu de sa mère seule[1], et où elle lui faisait parvenir les nouvelles exactes des événements qui se passaient à Crotone. Puis un jour, il apparut au milieu de ses disciples, maigre et pâle, leur disant qu'il revenait des enfers, et, pour leur en donner une preuve, il leur fit très-exactement le récit des faits que lui avait fait connaître sa mère. A cette résurrection miraculeuse d'un maître bien aimé, les disciples fondirent en larmes, le proclamèrent un dieu et, l'adorant comme tel, voulurent que leurs femmes elles-mêmes reçussent ses divins enseignements[2]. Ce sont elles qu'on nomme les femmes pythagoriciennes[3]. Il y a bien, dans ce récit, une couleur chrétienne qui en rend l'authenticité suspecte : le rôle des femmes pythagoriciennes, ressemble trop à celui des Saintes Femmes du Nouveau Testament : et le récit de l'apparition de Pythagore paraît calqué sur celui de la résurrection du Christ ; mais deux choses, suivant moi, parlent en faveur de de l'authenticité : la première, c'est que Diogène cite

1. Il était donc venu de Samos avec sa famille.

2. Josèphe (c. *Apion.*, 1, 22) rapporte, d'après Hermippe, qu'il avait commerce nuit et jour avec l'âme d'un de ses disciples, et que ce fut ce disciple qui lui prescrivit certaines règles de vie.

3. Diog. L., VIII, 41.

son auteur, Hermippe, qui vivait 200 ans avant notre ère; la seconde, c'est que cet historien révèle lui-même la supercherie et l'imposture du héros de l'aventure, et n'hésite pas à nous le montrer comme un charlatan.

Le récit fait par lui-même de ses incarnations successives, dont il avait conservé le souvenir[1], celui de la descente aux enfers, où il vit les ombres d'Homère et d'Hésiode[2], punies de cruels supplices pour avoir profané, par des fictions mensongères, la majesté sacrée des dieux, les légendes[3] qui lui attribuaient une naissance divine, une cuisse d'or, la faculté surnaturelle de guérir, à l'aide d'incantations magiques, les corps et les âmes malades, de converser avec les animaux, et même avec les fleuves, de dompter par la parole les bêtes féroces[4], d'être présent à la fois en plusieurs lieux, d'entendre l'harmonie des sphères qui se dérobe aux oreilles grossières des simples mortels[5], le don de prophétie qu'il exerce plusieurs fois, l'épithète de γοήτης, que lui applique avec une intention railleuse le satirique Ti-

1. Diog. L., VIII, 4, qui cite en témoignage Héraclide du Pont. Porphyr., 26 et 45. Iambl., 63. Aul.-Gelle, IV, 11, qui ajoute, d'après Cléarque et Dicéarque, à la série des existences antérieures de Pythagore, celle d'une courtisane célèbre par sa beauté.

2. Diog. L. VIII, 21, d'après Jérôme de Rhodes. Ces descentes aux enfers (κατάβασις εἰς Ἄδου) étaient fréquentes dans les livres orphiphes. Clément d'Alex. (*Strom.*, I, 333, a) cite un ouvrage du pythagoricien Cercops sous ce titre.

3. Ce côté merveilleux de son histoire nous est rapporté par Ælien, II, 26; Apollon. (*Mirabil.*, c. VI), qui citent pour leurs auteurs Aristote, le fils de Nicomaque; Plutarque, *Num.*, 8. Diog. L., VIII, 11. Porphyr., 28. Iambl., 90, 134.

4. Porph., 30. Iambl., 65. Simpl., *In Aristot. de Cælo*, 113. Schol. Bekk., 426, b, 1.

5. Plut., *Num.*, 8.



mon[1], tout prouve qu'il n'a pas négligé ce mode d'action, d'autant plus nécessaire à son entreprise qu'il ne pouvait l'accomplir qu'en entraînant et la foule et les femmes, sur lesquelles le merveilleux exerce une influence et un prestige également puissants, parce que seul il répond au caractère indéfini de leurs sentiments et de leurs désirs vagues, obscurs, irréfléchis, mais généreux, passionnés, profonds.

Mais il ne se contenta pas de ces moyens équivoques, τερατώδεις μηχανάς, comme les appelle Plutarque[2], qui, grâce à la faiblesse de l'esprit humain, lui furent peut-être plus utiles que sa vertu et son éloquence, il usa d'un moyen plus avouable et non moins efficace.

A côté des pouvoirs légaux, il organisa un pouvoir nouveau qui les dirigea et les domina: ce fut une société d'un peu plus de 300 membres[3], choisis on ne sait de quelle manière, qui formèrent une espèce d'Ordre politique, religieux, scientifique dont il fut le chef

1. Il prédit des tremblements de terre, des tempêtes, des inondations. Porphyr., 29. Il a aussi sa pêche miraculeuse. Id., 25: « Ce n'est plus un homme, c'est un être intermédiaire entre l'homme et la divinité, et pour quelques-uns c'est même un dieu, Apollon Pythien ou Hyperboréen. » Empédocle célèbre son génie en des termes qui sentent aussi l'enthousiasme et presque l'idolâtrie. (Fragm. v. 427.)

« C'était un homme d'une science profonde et du plus vaste et du plus puissant génie, versé dans tous les arts et toutes les sciences. Lorsqu'il tendait les forces de son esprit, son regard pénétrait et voyait chacune des choses innombrables qui se manifestent dans une suite de dix, de vingt générations. » Ces vers sont cités par Porphyr., 30; Iambl , 67. Les deux derniers seulement, par Diogène (VIII, 54), qui dit que quelques auteurs les rapportent à Parménide, ce qui ne nous permet pas de les interpréter dans le sens d'une science miraculeuse et surnaturelle qui n'a pas été prêtée au philosophe d'Élée.

2. Plut., *Num.*, 8.

3. Polyb., II, 38 : Συνεδρία. Iambl., 254 : ἑταιρείαν.

avoué ou secret. Ces sociétés appelées en grec Συνεδρία, Ἑταιρεῖαι, se répandirent de Crotone, où était la société mère, dans presque toutes les villes de la Grande Grèce, où elles exercèrent une puissante action politique[1]. Les membres de chacun de ces clubs ou couvents affiliés, appartenant surtout à la classe noble et riche[2], liés par une communauté de principes moraux, de pratiques religieuses et de sacrifices, soumis à un même genre de vie[3], et peut-être à un même costume, s'engageaient, envers le Maître et envers l'Ordre, par un serment solennel et terrible, à un secret absolu[4], comme on le pratiquait dans l'initiation des mystères[5]. Déjà séparés du reste de leurs concitoyens par la sévérité de leur vie minutieusement réglée, et peut-être par l'habit, — ce qui ne s'accorde guère avec l'idée d'une société secrète, — ils avaient cependant des signes de reconnaissance, des formes particulières de s'aborder et de se saluer, des espèces de jetons où étaient dessinées des figures symboliques de géométrie, par exemple, le pentagramme ou pentalpha[6], lesquels ne pouvaient leur être utiles qu'au cas où on les sup-

1. Iambl., 254 : Κοινῇ τὴν πόλιν οἰκονομεῖν.

2. Iambl., 254 : Ἐκ τῶν ἐν τοῖς ἀξιώμασι καὶ ταῖς οὐσίαις προέχοντας. Plut. (*Philosoph. cum princip.*, I) : Πρωτεύοντας Ἰταλιωτῶν.

3. Qui, en les unissant entre eux, les distinguait et les séparait même de leurs concitoyens. Justin., XX, 4 : « Separatam a ceteris civibus exercerent. » Iambl., 255 : Τὰ πολλά.... ἰδιασμὸν εἶχε περὶ τοὺς ἄλλους.

4. Iambl., 254, 260. Luc., *Vitar. Auctio*, c. 6. Diog. L., VIII, 3. Justin, XXX, 4 : « Sodalitii juris quodam sacramento nexi. »

5. Herod., (I, 81) identifie les mystères pythagoriciens, égyptiens d'origine, avec les orphiques et les bachiques, qu'il qualifie tous du même terme : τούτων ὀργίων.

6. Schol. Aristoph., *ad Nub.*, 611. Ὢ συμβόλῳ πρὸς τοὺς ὁμοδόξους ἐχρῶντο. Luc., *de Lapsu*, § 5. Iambl., 237 et 238.

pose confondus extérieurement avec les citoyens, et cachant avec soin le lien qui les unissait[1].

Ces sociétés politiques, soumises à la discipline du serment, qui les engageait sans doute à autre chose qu'au secret, et par exemple, à l'obéissance envers le supérieur, et à l'amour envers tous les frères, ne sont pas un fait accidentel, étonnant ou même rare dans les États grecs. Thucydide les mentionne comme puissantes et nombreuses à Athènes[2], et Platon y fait allusion[3]. Ce qui distingue l'organisation de l'Ordre pythagoricien, c'est son triple caractère : politique, comme les premières, il a en outre pour objet un idéal de vie religieuse et morale, d'une part, spéculative et intellectuelle de l'autre. Au lieu d'être une entente, et comme un comité de citoyens qui se réunissent pour s'aider mutuellement de leur argent, de leur influence, de leur talent dans la poursuite d'un but politique, par exemple : la brigue des magistratures, l'attaque et la défense dans ces grands procès si fréquents chez les anciens, Pythagore, sans négliger ce but, en a poursuivi un plus noble, plus généreux et plus magnanime. L'Ordre est voué à la pratique de la vertu et à la recherche de la science. C'est à la fois une société politique comme le seraient les Jacobins; un couvent de moines aspirant à la perfection religieuse et morale; une académie de musique, une académie des sciences et une école de philosophie. C'est là qu'on surprend la

1. On peut cependant en admettre encore l'usage utile, quand ils voyageaient. C'était des signes franc-maçonniques.

2. Thucyd., VIII, 54 : Συνωμοσίαι ἐπὶ δικαῖς καὶ ἀρχαῖς οὖσαι.

3. Plat., *Theæt.*, 173, d : Σπονδαὶ δὲ ἑταιρείων ἐπ' ἀρχὰς. Conf. Hüllmann, *de Atheniensium* συνωμοσίαις.

grandeur de l'effort et de la conception de l'œuvre de Pythagore : il tente une réforme de l'État et de l'individu, et une réforme complète de l'un et de l'autre; c'est par ce caractère haut et grand, par cette espérance chimérique et héroïque de réaliser dans la vie privée et la vie publique, un idéal de perfection scientifiquement déterminé, que le pythagorisme enleva les âmes, particulièrement les jeunes gens et les femmes[1], qui s'éprennent avec passion quand on fait briller à leurs yeux la vision enchanteresse de l'infinie perfection. Il est surtout un fait sur lequel on ne saurait trop insister : nous voyons dans cette tentative de réorganisation sociale systématique, les femmes appelées à une vie et à une activité religieuses ; ce n'est pas ce qui nous doit frapper le plus : car nous savons qu'elles jouaient un rôle important dans les sacerdoces des cultes antiques, et surtout dans les mystères. Mais nous voyons Pythagore établir, instituer des réunions de femmes : σύμβολος γυναικῶν κατεσκευάσθη[2]. Il ne s'agit plus ici de cette vie en commun, que s'entendirent à mener plus de deux mille citoyens avec leurs femmes et leurs enfants[3] : il s'agit d'une œuvre de conversion et d'éducation spéciales, où le Maître donne séparément à des femmes les

1. On voit à chaque instant, dans Iamblique et Porphyre, la preuve de ce soin particulier d'agir sur les enfants, les jeunes gens et les femmes, par ex. : Porphyre, 19 : Ἐψυχαγώγησε διαλεχθεὶς τοῖς νεοῖς.... μετὰ δὲ ταῦτα τοῖς παισὶν, εἶτα ταῖς γυναιξίν.

2. Porphyr., 19.

3. Porphyr., 20 : Ὁμακοΐον. Iambl., 30, répète le mot sous la forme ὁμακοειόν, qu'il interprète par le mot bien moderne de κοινοβίους (29), cénobites. Je douterais fort de la réalité historique du fait, s'il n'avait pour garant Dicéarque, très-antérieur au christianisme. Y a-t-il là une influence juive, une imitation de la vie essénienne ?

enseignements nécessaires à la pratique des vertus et des devoirs[1] de leur sexe. Le fait que les femmes pythagoriques se sont occupées des questions philosophiques est prouvé par les ouvrages mêmes qui leur sont, à tort ou à raison, attribués, et prouve à son tour que la philosophie et les sciences étaient comprises dans le cercle d'études imposées par le fondateur à ces Bénédictines de l'antiquité païenne. Les femmes sont pour la première fois appelées à une vie politique et intellectuelle, et elles ont leur place et leur rôle dans le premier essai d'une philosophie scientifique, et dans la première tentative de réorganisation sociale qui eut lieu chez les Grecs.

L'Ordre pythagorique fit-il partie du gouvernement officiel ? fut-il un rouage du nouvel organisme politique adopté sous l'influence de Pythagore ? Il semble à peu près certain que non ; car les membres en sont accusés plus tard d'affecter de se séparer de leurs concitoyens, et de former, pour ainsi dire, une société secrète[2], en conspiration permanente contre la démocratie[3].

Les détails donnés par Iamblique semblent prouver que leur action sur le sénat n'était pas ouverte, constitutionnelle, officielle, publique, mais n'était qu'une influence personnelle, extra-officielle et pour ainsi dire latente.

L'Ordre n'est pas sans analogie avec l'institut des Jé-

1. Justin, X, 4 : « Matronarum quoque separatam a viris et puerorum a parentibus doctrinam *frequenter* habuit. »

2. Justin, XX, 4 : « Quum.... separatam a ceteris civibus vitam exercerent, quasi cœtum clandestinæ conjurationis haberent. »

3. Iambl., 260 : τὴν φιλοσοφίαν.... συνωμοσίαν κατὰ τῶν πολλῶν.

suites, comme l'a justement remarqué M. Grote, et il a eu comme lui ses adhérents extérieurs, οἱ ἔξω : il est une organisation des influences destinées à faire entrer dans l'ordre pratique et dans la réalité, une conception sociale, politique, obtenue à priori par la spéculation, et dont il est lui-même l'image visible et la réalisation la plus parfaite.

A plus forte raison devons-nous croire que Pythagore lui-même n'exerça pas des magistratures politiques. Valère Maxime raconte que les Crotoniates le prièrent avec instance de donner ses conseils à leur sénat : « ut senatum ipsorum consiliis suis uti pateretur[1]. » Mais cela veut-il dire qu'ils lui offrirent la présidence, ἡ πρύτανις, du sénat ou de la cité, dignité entourée, dans ces républiques, d'un grand prestige et d'un grand pouvoir. Dans les rapports internationaux qui précèdent la lutte entre Sybaris et Crotone, on ne voit Pythagore user que de son autorité morale et non des droits d'une magistrature régulière. Cicéron, qui le réunit et le compare à Démocrite et Anaxagore, prétend qu'il renonça comme eux au gouvernement et aux magistratures pour se consacrer tout entier à la philosophie[2]. Ailleurs il rapporte un récit d'Héraclide sur un entretien de Pythagore avec Léon, tyran de Phliunte, dans lequel il comparait la vie humaine aux fêtes Olympiques, où les uns viennent pour acheter ou vendre, les autres pour disputer le prix de la force, de l'adresse et de la beauté, les autres enfin, simplement comme spectateurs désintéressés

1. Val. Max., VIII, 15.
2. Cic., *de Orat.*, III, 15 : « A regendis magistratibus totos se ad cognitionem rerum transtulerunt. »

et curieux ; il terminait en disant que ceux qui se proposent seulement d'étudier les hommes et les choses, de regarder en curieux désintéressés le grand spectacle du monde et les luttes olympiques de la vie, uniquement pour le plaisir de les voir et de les connaître, ceux-là sont les philosophes, et que c'est l'occupation la plus généreuse et la plus belle de toutes [1].

Il ne faudrait pas prendre à la lettre ces maximes : la philosophie pythagoricienne n'est pas exclusivement théorique et spéculative : elle est, au contraire, essentiellement pratique. La politique indissolublement unie à la morale [2] a sa place dans le système, comme nous la verrons avoir son rang et ses heures même dans le plan des études et des travaux imposés aux membres de l'Ordre, qui devaient s'occuper tour à tour de la politique étrangère et de la politique intérieure [3]. Le philosophe, dit Plutarque, peut servir son pays dans les affaires publiques, comme le fit Pythagore [4].

Les témoignages abondent pour prouver que si l'Ordre pythagorique ne fut pas une institution politique ; si Pythagore n'occupa pas une magistrature dans l'État, leur influence politique n'en fut pas moins puissante ni moins générale. Par son action personnelle, par l'action de cette société riche, enthousiaste, intelligente, disciplinée, Pythagore apporta à la constitution légale de Crotone des modifications qui paraissent avoir été profondes, et en avoir altéré le caractère modéré et démo-

1. Cic., *Tusc.*, V, 3.

2. Sur cette union des deux sciences, voir de Geer, *de Princip. politic. Plat.*, p. 126; Heeren, *Idées sur la pol.*, t. III, p. 235.

3. Iambl., 97 : Τὰς ἐξωτικὰς καὶ τὰς ξενικάς.

4. Plut., an *philosophand. cum princip.*, c. I.

cratique [1]. On n'a aucun renseignement précis sur cette réforme aristocratique de l'État : je ne puis croire que Pythagore se soit borné à apaiser par son éloquence les dissensions intestines, à relever les courages abattus par la défaite qu'avaient infligée à ses concitoyens les Locriens; à rétablir les mœurs, la prospérité, la confiance, l'autorité des pouvoirs légaux et des institutions établies [2] : il changea la loi même, ou du moins il en changea l'esprit. Il semble que, dans la mesure où une telle conception pouvait être admise et réalisée dans ce temps et chez un peuple grec, il ait voulu établir une sorte de gouvernement théocratique [3], à la tête, mais en dehors duquel se serait placé l'Ordre pythagorique [4] dont le règlement intérieur nous révèle clairement les tendances.

Cette tentative eut un commencement de succès. C'est l'effet ordinaire de ces gouvernements de compression vertueuse et de tyrannie morale. Les âmes, éprises de l'i-

1. Porphyr., 54 : Οὕτως ἐθαυμάζετο αὐτός τε καὶ οἱ συνόντες αὐτῷ ἑταῖροι, ὥστε καὶ τὰς πολιτείας τοῖς ἀπ' αὐτοῦ ἐπιτρέπειν τὰς πόλεις. Diog. L., VIII, 3 : Νόμους θεὶς τοῖς Ἰταλιώταις ἐδοξάσθη σὺν τοῖς μαθηταῖς οἳ πρὸς τοὺς τριακοσίους ὄντες ᾠκονόμουν ἄριστα τὰ πολιτικὰ, ὥστε σχεδὸν ἀριστοκρατίαν εἶναι τὴν πολιτείαν. Iambl., 33 : διὰ τῶν ἀκουστῶν. Porphyre et Iamblique (129) nous nomment les hommes d'Etat illustres sortant de son École. Diog. L. (VIII, 14) lui attribue l'institution des poids et mesures, ce qui veut dire sans doute qu'il fit adopter le système dorien ou éginétique, le plus usité et le plus complet.

2. Justin, XX, 2 et 4. Dion Chrysost., *Or.*, XLIX, nous peint la concorde et la paix régnant dans toute l'Italie méridionale sous l'influence du pythagorisme.

3. On peut attribuer à la politique de Pythagore cette maxime politique de Platon : Φαῦλος κριτὴς παντὸς καλοῦ πράγματος ὀχλός.

4. Val. Max., VIII, 15 : « Crotoniatæ ab eo petierunt ut senatum ipsorum consiliis suis uti pateretur. »

déal magnifique qu'on fait briller à leurs yeux, transportées par la beauté même du sacrifice qu'on leur demande, renoncent à la liberté du mal, pour se soumettre à l'heureuse servitude du bien, oubliant que le grand principe du perfectionnement moral est un principe interne et dont la libre détermination fait toute la force et toute la dignité. Les esprits les plus fiers s'abaissent à recevoir la moralité du dehors, θυράθεν. Ceux que le Maître appelle les Bons sont rassurés ; ceux qu'il lui plaît d'appeler les méchants tremblent[1], et tout le monde obéit.

Le succès des réformes politiques et sociales ne fut pas borné à Crotone : des ramifications de l'Ordre se multipliant dans toute la Grande Grèce, en répandirent les doctrines et les principes à Tarente, à Héraclée, à Métaponte, à Tauroménium, à Rhégium, à Himère, à Catane, à Agrigente, à Sybaris, soufflant partout la passion de la liberté et le renversement des tyrans.[2] Partout elles furent accueillies avec le même enthousiasme, et adoptées avec la même ardeur.[3]

Elles rayonnèrent même plus loin encore, s'il faut en croire Aristoxène.[4] Les Lucaniens, les Messapiens, les Peucétiens, les Étrusques, les Romains eux-mêmes n'échappèrent pas à leur bienfaisante influence[5]. L'Italie

1. Le mot appartient à Marat, et il est tout à fait digne de lui.
2. Porphyr., 56 et 21. Diog. L., VIII, 40. Polyb., II, 39.
3. Cic., *Tusc.*, I, 16 : « Tenuit magnam illam Græciam tum honore disciplinæ tum auctoritate. » Id., V, 4 : « Exornavit eam Græciam et privatim et publice, præstantissimis et institutis et artibus. »
4. Ap. Porphyr., 22. Iambl., 241. Diog. L., VIII, 14.
5. Cic., *Tuscul.*, IV, 1 : « Quis est enim qui putet, quum floreret in Italia Græciaque potentissimis et maximis urbibus ea, quæ magna

tout entière la ressentit profondément [1], et c'est de là sans doute qu'est née la tradition, fausse d'ailleurs, qui faisait de Numa un disciple de Pythagore. Cicéron, qui relève plusieurs fois cette erreur, est le premier à reconnaître que l'esprit du pythagorisme a pénétré jusque dans Rome, et que les principes en ont inspiré plusieurs des institutions de sa patrie [2]. Si le caractère romain se distingue en effet par la passion du commandement unie à l'instinct de la règle et de la disci-

dicta est ; in hisque primum ipsius Pythagoræ, deinde postea Pythagoreorum tantum nomen esset, nostrorum hominum ad eorum doctissimas voces clausas fuisse? Quin etiam arbitror, propter Pythagoreorum admirationem, Numam quoque regem Pythagoreum a posterioribus existimatum.... » Id., Cic., *de Orat.*, II, 37 : « Referta quondam Italia Pythagoreorum fuit. » Plutarque (*Num.*, VI, c. VIII) raconte, d'après Épicharme le Comique, auteur fort ancien, observe-t-il lui-même, et initié à la doctrine pythagoricienne, que Pythagore avait reçu des Romains le droit de cité. Wecker (*Klein. Schrift.*, I, 350).

1. Diog. L. (VIII, 16) lui attribue d'avoir formé par ses enseignements les grands législateurs Charondas de Catane, et Zaleucus de Locres. Porphyre (21) nous transmet ce même renseignement, peut-être sous la foi de Nicomaque, et nous le trouvons répété dans Sénèque, *Ep.* 90. Diodore de Sicile, XII, 20. Iambl., 38, 104, 130, 172. Il est évident que c'est une erreur semblable à celle qui fait de Numa un de ses disciples ; car ils sont tous deux antérieurs à Pythagore. Nous avons vu plus haut que les traditions faisaient de Pythagore un disciple des Druides gaulois; d'autres faisaient de lui leur maître. Diodore de Sicile (V, 28), et Ammien Marcellin (XV, 9, 8) rapportent que c'est de Pythagore qu'ils avaient emprunté leur doctrine sur la migration des âmes, que leur collége de prêtres n'était qu'une imitation de l'école pythagorique ; à quoi Origène ajoute (*Philosoph.*, p. 30) que c'est par Zamolxis le Scythe qu'ils en auraient eu connaissance.

2. *Tuscul.*, IV, I : « Pythagoræ autem doctrina, quum longe lateque pateret, permanavisse mihi videtur in hanc civitatem. » Et le même ajoute plus loin (IV, 2) : « Multa etiam sunt in nostris institutis ducta ab illis. » Cf. plus haut, p. 33. La statue élevée à Pythagore, par ordre d'Apollon Pythien pendant la guerre des Samnites (vers 320 av. J. C.) comme au plus sage des Grecs, était placée à l'un des angles de la place des Comices, faisant pendant à celle d'Alcibiade, élevée

pline, on peut dire que ces éléments caractéristiques se retrouvent dans l'organisation de l'Institut pythagoricien, où l'on apprend à obéir pour pouvoir dominer.

Toutefois, si le sort de ces réformes sociales et politiques, entreprises sous l'influence d'une puissante conviction religieuse et morale, et exécutées avec énergie et intelligence, est d'avoir un succès rapide et brillant, il est également dans la nature des choses que ce succès soit peu durable. La nature humaine, qui, dans l'ivresse d'un beau sentiment de perfection, s'est crue capable de tant de sacrifices et d'un si sublime effort, retombe bien vite dans la prosaïque et vulgaire réalité. Certains sentiments, comprimés un instant, reprennent leur empire, aussi bien dans l'individu que dans l'État, et la réaction commence.

Elle commença, pour le pythagorisme, à une époque que nous ne pouvons fixer, mais qui, suivant les plus grandes probabilités, peut être placée vers la fin de la vie de Pythagore: c'est-à-dire après l'année 510. L'empire qu'il exerça sur les esprits, les mœurs et le régime politique des cités grecques de l'Italie, n'aura pas duré moins de trente ans, et peut-être de quarante : cela explique comment le mouvement des idées qu'il imprima, put être à la fois si profond et si étendu.

L'étincelle de l'incendie partit de Sybaris. Vers l'année 510, un soulèvement populaire, probablement, car

dans les mêmes circonstances, comme au plus brave. Ces deux monuments subsistèrent jusqu'à ce que Sylla les détruisit ou les déplaça, pour construire la Curie. Plin., *H. nat.*, XXXIV, 12, 26 : « Invenio et Pythagoræ et Alcibiadi in cornibus Comitii positas esse statuas, » etc.

nous sommes réduits à des conjectures, eut lieu dans cette dernière cité, rivale riche, industrieuse, puissante, de Crotone, et, comme il arrivait généralement dans les villes grecques, le parti vaincu fut obligé de quitter momentanément la place. Cinq cents des exilés vinrent demander asile et protection aux Crotoniates; c'étaient peut-être, la suite du récit autorise cette hypothèse, des affiliés ou partisans de l'Ordre pythagorique. Le magistrat de Sybaris, les voyant reçus avec faveur dans la cité voisine, demanda l'extradition des réfugiés, dont la présence à une si faible distance de la frontière pouvait être menaçante pour la sécurité de son gouvernement et de la ville. On était disposé à reconnaître la justice de sa réclamation, et prêt à y faire droit, lorsque, sur les instances personnelles de Pythagore [1] et malgré la supériorité des forces militaires de Sybaris [2], le Conseil des mille, qu'il dominait, se décida à refuser et à ne pas livrer à leurs ennemis les malheureux suppliants. N'y eut-il, de la part de Pythagore, qu'un noble sentiment de pitié, ou sa sympathie était-elle excitée ou échauffée par la communauté des idées, le respect des liens sacrés qui unissaient entre eux tous les membres de l'Institut, c'est ce qu'on ne saurait dire avec certitude; toutefois, Iamblique nous ouvre la voie d'une réponse probable, en nous rapportant que des adhérents de l'Ordre avaient été victimes du parti triomphant à Sybaris [3].

1. Diod. Sic., XII, 9.
2. On leur donne une armée de 300 000 hommes, contre lesquels les Crotoniates ne purent en réunir que 100 000. Ces chiffres paraissent suspects.
3. Iambl., 177. Diod. Sic., XI, 90; XII, 10. Strab., VI, p. 263.

Quoi qu'il en soit, la victoire favorisa cette résolution généreuse ou intéressée : malgré le nombre, les Sybarites furent vaincus et écrasés ; leur défaite fut un désastre. La ville prise, saccagée, détruite de fond en comble, devint un désert jusqu'à ce que, soixante-dix ans plus tard, une colonie athénienne vint s'établir à quelque distance, à Thurii. Le succès de ses conseils dut augmenter l'ascendant de Pythagore, dont un disciple[1], Milon, avait commandé l'armée triomphante de Crotone. Peut-être en abusa-t-il, peut-être aussi l'organisation nouvelle avait-elle déjà trop duré. A ces causes générales de mécontentement, s'en ajoutèrent d'autres particulières.

Les membres de l'Ordre affectaient de se séparer de leurs concitoyens : *separatam vitam exercerent a cæteris civibus*[2]. Pythagore, qui avait commencé par une propagande populaire et avait dû se mêler à tous ses concitoyens, se retirait dans le sanctuaire de son école, et n'admettait plus à l'honneur de ses entretiens que ses seuls disciples[3]. Ceux-ci en étaient arrivés à gouverner l'État et à vouloir y faire prédominer des mœurs, des idées nouvelles qui n'étaient pas dans le goût ni dans les habitudes des Crotoniates[4].

Tout cela déplaisait, mécontentait, irritait. L'ascendant de Pythagore, cependant, maintenait l'état de choses qui s'était introduit depuis son arrivée à Crotone et qui

1. Strab., VI, c. 1. p. 263 : Ὁμιλητὴς δὲ Πυθαγόρου.
2. Justin, XX, 4. Iambl., 255 : Τὰ μὲν πολλὰ αὐτοὺς ἐλύπει.... ἐφ' ὅσον ἰδίασμον εἶχε περὶ τοὺς ἄλλους.
3. Iambl., 254 : Μόνοις ἐτύγχανε τοῖς μαθηταῖς.
4. Id. : Πόλεως τῆς οὐκ ἐν τοῖς ἤθεσιν οὐδ' ἐπιτηδεύμασιν ἐκείνοις πολιτευομένης.

avait déjà pour lui la sanction du succès et du temps[1]; mais il ne fallait qu'une circonstance favorable pour faire éclater le mécontentement qui couvait dans les esprits[2]. Cette occasion se présenta bientôt.

Comme il l'avait déjà fait à la suite de l'annexion du territoire de Siris, le peuple, après la prise de Sybaris, demanda le partage des terres conquises, ἀνάδασμος[3]; une réaction démocratique, assez modérée d'abord, fut conduite par Hippasus, Diodore et Théagès : on demandait une réforme de la Constitution, où s'étaient introduits des principes et des pratiques trop aristocratiques. Appuyés par les pythagoriciens, les grands résistèrent[4]; mais malgré leur opposition, le projet de réforme fut adopté[5], un nouveau conseil fut institué par l'élection, qui eut pouvoir de faire rendre compte aux magistrats de la manière dont ils auraient rempli leur charge ; les magistrats descendirent ainsi du rôle de tuteurs et de maîtres, au rôle plus humble d'exécuteurs des volontés

1. Id., *id.* : Δυσαρεστουμένη.

2. C'est aussi la conclusion où arrive K. Fr. Hermann (*Staatsalterthümer*, p. 257) : « Quoique les prétentions du peuple à se partager les terres conquises de Sybaris aient pu lui fournir l'occasion de faire éclater son mauvais vouloir, cependant il y eut une cause plus générale : ce fut le sentiment de sa dignité, et le souci de sa liberté qui provoquèrent cette poursuite terrible, dont Cylon fut le chef, et qui éclata en 504 sur les Pythagoriciens. »

3. Il semble que le droit de faire partie des assemblées politiques fût attaché à la possession d'une propriété foncière : car on voit la querelle commencer comme à Rome au sujet d'une loi agraire.

4. Les principaux étaient Alcimaque, Dimachus, Méton et Démocédès : ils repoussaient ces propositions, en disant qu'il ne fallait pas changer le gouvernement établi et national, τὴν πάτριον πολιτείαν. Iambl., 257.

5. Iambl., 257 : Ἐκράτησαν οἱ τῷ πλήθει συνηγοροῦντες.

du peuple, qui se réservait le droit de surveiller leur fidélité dans l'accomplissement de leur mandat. Tous les citoyens furent désormais aptes à faire partie de l'Assemblée et à exercer les magistratures [1].

Ces premiers changements [2] n'étaient pas de nature à

1. Iambl., 257 : Πάντας κοινωνεῖν τῆς ἀρχῆς καὶ τῆς ἐκκλησίας.

2. Il semble du reste que le mouvement fut général et profond. Les circonstances qui avaient favorisé les premiers succès de Pythagore étaient changées. Il était arrivé à Crotone vers le temps où la production des mythes, qui composent la légende religieuse, et constituent comme les faits de l'Histoire sainte des Grecs, était terminée, et où l'esprit, cet infatigable ouvrier, se tournait vers l'élaboration des idées, le développement et l'explication des sentiments moraux et des principes rationnels déposés dans ces mythes par une imagination créatrice et inconsciente. L'époque mythologique est épuisée; l'époque théologique commence. Elle se caractérise par deux tendances : d'une part, un effort spéculatif et rationnel ; et de l'autre, une préoccupation religieuse, une disposition presque mystique des esprits prêts à tout croire, et à croire surtout l'incroyable. Les âmes étaient ouvertes à l'enthousiasme, au dévouement, à la foi naïve et confiante. Le goût et le besoin du merveilleux étaient partout. Nous retrouvons ce caractère dans Épiménide que Solon appelle à Athènes pour y établir la concorde, et chez lequel il est bien difficile de méconnaître, à côté du sage, un imposteur bien intentionné, qui abuse de la crédulité des foules, croyant par là les servir. Empédocle passera aussi pour avoir le secret de dominer les forces de la nature; tels aussi paraîtront Abaris, Zamolxis, Aristéas, Phérécyde. (Conf. Jambl., 135-141. Porphyr., 28).

Mais ce mouvement des esprits inclinant vers des doctrines qui choquaient le fond et l'essence de l'esprit grec, amoureux de liberté, et surtout de la liberté de penser et de parler, n'eut pas une longue durée. L'époque où la tentative de Pythagore succombe est celle où les fils de Pisistrate sont chassés d'Athènes, et où s'établit dans cette cité un gouvernement démocratique libre. La plupart des États grecs reçoivent le contre-coup de l'étincelle: et les cités grecques de l'Italie méridionale y échappèrent d'autant moins, que la population y était plus nombreuse et plus mélangée. Aussi Polybe, II, 39, nous dit-il, qu'au moment de la chute des Synedria pythagoriques, ce mouvement démocratique se répandit partout, et remplit un instant de discordes, de trouble et de sang les villes grecques de cette partie du monde.

plaire à Pythagore, dont ils compromettaient l'utopie : des inimitiés privées, des haines personnelles, qui enveniment toujours les divisions d'opinions, vinrent ajouter à cet élément de dissensions leurs fureurs et leurs passions. Un des plus riches et des plus considérables citoyens de Crotone, Cylon, avait désiré être admis dans l'Ordre. Pythagore, qui le recrutait avec soin et étudiait, dit-on, jusqu'à la physionomie de ceux qui sollicitaient cet honneur, le repoussa à cause de son caractère violent, indiscipliné, impérieux[1]. Ce candidat évincé devint immédiatement un ennemi implacable et un adversaire dangereux. Aidé d'un nommé Ninon, il organisa un club opposé à celui des pythagoriciens, une grande société populaire[2], et chercha à soulever contre le parti aristocratique les colères et les ressentiments de la foule. Les dispositions hostiles de cette faction nombreuse et de jour en jour plus puissante, étaient de nature à avertir et à inquiéter Pythagore : aussi quelques historiens racontent qu'il crut prudent de céder devant l'orage qui s'amoncelait[3], et qu'il se décida à se retirer à Métaponte, suivant les uns[4], à Délos[5] suivant les autres, au-

1. Diod. Sic., fragm. du liv. X.

2. Id., *id.* : Ἑταιρείαν μεγάλην.

3. Ap. Porphyr., 55 : Οἱ μέν, probablement Néanthès. Ap. Diog. L., VIII, 40, Satyrus et Héraclide ; ap. Iambl., 251, Nicomachus.

4. Aristox., Iambl., 248, fragm. 11. C'est à Délos qu'il rencontre Phérécyde expirant, auquel il rend les devoirs de la sépulture. Une inscription, rapportée par Douris, et qu'on avait gravée sur le tombeau de Phérécyde, célébrait la grandeur du génie de Pythagore :

....τὠμῷ
Πυθαγόρῃ λέγε ταῦθ', ὅτι πρῶτος ἁπάντων
ἔστιν ἀν' Ἑλλάδα γῆν. Diog. L., VIII, 120.

5. Néanthès, ap. Porphyr., 56, suivis par Themist. (*Orat.*, IV, p. 100).

près de Phérécide, malade et mourant. Dicéarque[1] prétend, au contraire, qu'il voulut faire face au péril, et resta à Crotone. En tout cas, ni les premiers succès qu'ils avaient obtenus, ni l'exil volontaire de leur ennemi, s'il eut lieu, ne satisfirent les rancunes et les vengeances de Cylon et de ses partisans. Avant ou après son départ[2], les deux chefs du parti démocratique[3] convoquent une assemblée du peuple, et là accusent formellement Pythagore, en lisant des extraits de son livre intitulé: Ἱερὸς λόγος. Ils n'ont pas de peine à démontrer que les principes de ce catéchisme religieux et politique étaient attentatoires à la liberté, et que l'association elle-même, par son organisation, sa discipline, ses tendances, ses

C'est à son retour de Délos que, trouvant ses amis morts, il se retire à Métaponte où il se laisse périr de faim.

1. D'après Apollonius (Iambl., 254) ce n'est pas après la mort de Pythagore, comme le croit M. Zeller, mais après son départ de Crotone : Ἐπεὶ δὲ Σύβαριν ἐχειρώσαντο κἀκεῖνος ἀπῆλθε. Il est vrai que ce dernier mot a quelquefois le sens de *decessit;* mais il s'oppose dans la même phrase à ἐπεδήμει, qui fixe son sens d'une manière certaine. Quoi qu'il en soit, d'après le récit d'Apollonius, pour mettre fin aux dissensions entre les cyloniens et les pythagoriciens, à la suite desquelles plusieurs de ceux-ci, Démocédès entre autres, avaient été forcés de s'exiler, des arbitres tirés des cités voisines, Tarente, Caulonia, Métaponte, furent appelés à juger le différend. Gagnés par l'argent, comme cela est prouvé par les registres publics des Crotoniates, ils donnèrent gain de cause aux démocrates, et les pythagoriciens restèrent dans l'exil. On abolit les dettes, et on fit un partage des terres (sans doute des terres conquises), τὴν γῆν ἀνάδαστον ἐποίησαν. Plus tard, πολλῶν ἐτῶν, après de grands désastres militaires, qui leur firent regretter leurs habiles généraux pythagoriciens, après la mort d'un des principaux chefs du parti populaire, on demanda le rappel des proscrits, et c'est alors qu'intervinrent les Achéens pour procurer la paix et rétablir la concorde.

2. Parents et alliés, dit Iamblique (255), des pythagoriciens.

3. Fragm., 31.

idées, était une conspiration permanente contre les droits populaires [1]. La vénération qu'ils avaient pour leur maître, qu'ils adoraient presque comme un dieu, et leur obéissance absolue à ses commandements, leur affectation de se séparer en tout de leurs concitoyens, l'amitié indissoluble qu'ils se vouaient les uns aux autres et qui ne reculait devant aucun sacrifice, le mépris et le dédain qu'ils témoignaient à tous ceux qui ne faisaient pas partie de leur association, tout fut relevé avec amertume contre eux. On rappela au peuple, qui avait été privé par eux du droit de juger et de décider, qu'il ne leur devait pas la faveur de les entendre avant de les frapper. Le mot d'Homère qu'ils avaient sans cesse à la bouche, et qui représente le prince comme un berger de ses peuples, ποίμενα λαῶν, montre que dans leur pensée les peuples n'étaient que de vils troupeaux, βοσκήματα τοὺς ἄλλους ὄντας. On l'invita à renverser cette prétendue philosophie, qui n'était qu'une conspiration contre le peuple et une provocation incessante à la tyrannie [2], et qui proclamait que, pour un homme, il valait mieux n'être qu'un jour un taureau plutôt qu'un bœuf toute sa vie. Avant que ce procès pût avoir son issue légale, les esprits, enflammés par ces récriminations ardentes, précipitèrent la crise.

Quarante membres de l'Ordre [3] se réunirent dans le lieu habituel de leurs séances, situé près du temple d'Apollon, ou, suivant d'autres témoignages, dans la mai-

1. Justin, XX, 4.
2. Iambl., 258-261 : Τυράννιδος ὀρέγεσθαι παρακαλοῦντας.... τὴν φιλοσοφίαν αὐτῶν συνωμοσίαν κατὰ τῶν πολλῶν.
3. Ils étaient soixante, suivant Justin, XX, 4 : « In quo tumultu LX ferme periere : ceteri in exsilium profecti. »

son de l'un d'entre eux, du célèbre athlète et glorieux général, Milon. Il n'est guère probable qu'ils s'y occupassent de musique ou de mathématiques pures; Aristoxène dit positivement qu'ils s'entretenaient d'affaires politiques[1], c'est-à-dire, ce qui est bien naturel, qu'ils cherchaient sans doute à s'entendre pour repousser le danger qui les menaçait, et pour résister à leurs ennemis. Mais ils se trouvèrent bientôt cernés par une foule irritée qui, ne pouvant enfoncer les portes, mit le feu au bâtiment[2]. Tous les affiliés réunis en ce moment périrent dans les flammes, ou furent massacrés par la populace. Deux seulement, dit-on, échappèrent à ses fureurs : Archippe et Lysis[3], tous deux de Tarente, dont le premier se réfugia dans sa patrie, le second en Achaïe et de là à Thèbes, où il eut pour disciple Épaminondas. Les autres membres de l'Ordre et tous les citoyens compromis dans le parti aristocratique se dispersèrent dans la Grèce, emportant avec eux, gravées dans leur mémoire, s'il est vrai qu'il leur fut interdit de les conserver par écrit, les doctrines de leur maître.

1. Diog. L., VIII, 40. Iamb., 249. Dans un passage corrompu, on trouve le mot πανδαισίαν, d'où l'on peut conclure qu'ils célébraient un repas commun.

2. Il semble qu'Aristophane ait tiré parti de ce fait ou de cette tradition dans la dernière scène des *Nuées* : elle n'en est que plus significative.

3. Origène (*Phil.*, p. 8) y ajoute Zamolxis. Au lieu d'Archippe, Plutarque (*De genio Socr.*, 13) nomme Philolaüs; mais ni Philolaüs, contemporain de Socrate (469-399), ni Lysis, contemporain d'Épaminondas (412-363) ne peuvent avoir été les disciples immédiats de Pythagore, mort vers 500 avant J. C. Il faut donc ou admettre que les noms de Philolaüs et de Lysis ont été à tort introduits dans ces récits, ou qu'ils se rapportent à d'autres personnages que ceux que nous connaissons, ou que les faits où ils sont mêlés sont postérieurs à Pythagore

Quant à lui, la légende qui se forma de bonne heure autour de son nom, et qui entoure d'un voile épais les événements de sa vie, laisse dans une même obscurité les circonstances et le lieu même de sa mort. D'après Aristoxène[1], Pythagore se voyant l'objet d'une animosité particulière de Cylon, s'était retiré à Métaponte, où il finit tranquillement ses jours. Mais en ébranlant le crédit des pythagoriciens, ce départ et ces luttes ne l'avaient pas supprimé : ils étaient encore puissants, et les citoyens de Crotone voulaient les conserver aux affaires. C'est alors que Cylon provoque une sorte d'insurrection populaire, où la maison de Milon est incendiée et où sont massacrés les pythagoriciens.

On voit que, d'après ce récit, Pythagore était absent, et le temps qui s'est écoulé entre son départ et le massacre de ses partisans n'est pas déterminé. M. Zeller pense qu'il fut considérable, et que les mouvements révolutionnaires, qui agitèrent la ville de Crotone et les autres cités, ses voisines, durèrent jusqu'au milieu du cinquième siècle, et, en tout cas, sont postérieurs à la mort de Pythagore[2].

1. Fragm. 11. Iambl., 248. Nicomaque allait même jusqu'à croire (Iambl., 251) que ces dispositions hostiles ne se manifestèrent qu'après le départ de Pythagore.

2. Le savant historien en donne des preuves qui ne manquent pas de force, quoiqu'elles n'en aient pas eu assez pour me convaincre. Tous les témoins sont unanimes sur le fait que les deux Tarentins ont seuls échappé au massacre de leurs amis : il est donc naturel de croire que Pythagore n'était pas avec eux. De plus, l'un d'eux est Lysis, dont on dit qu'il fut le maître d'Épaminondas. Si cela est exact, et s'il n'y a pas confusion de noms, nous ne pourrions nous empêcher de placer l'événement au plus haut vers l'Ol. 85=440. Car Épaminondas étant né Ol. 92=412, son maître ne pouvait guère être né plus haut que l'Ol. 80=460; et encore il n'aurait eu que vingt ans lors de l'incendie

Dicéarque[1] croit, au contraire, comme nous l'avons déjà dit, que le maître assistait à la réunion qui eut lieu dans la maison de Milon[2]. Mais il aurait échappé, comme Archippe et Lysis, aux meurtriers. Sauvé par le dévouement de ses amis, qui lui firent un pont de leur corps, il réussit à gagner le port de Caulonia et de là Locres. Mais les magistrats de cette ville, sans contester ni son génie ni sa vertu, s'empressèrent de lui faire savoir qu'ils trouvaient leurs lois bonnes, et n'éprouvaient

de la maison de Milon. Mais que devient dans ce calcul Milon, contemporain de Pythagore, et dans la maison duquel eut lieu l'événement? Que devient Cylon, son adversaire et son ennemi? N'est-ce pas bien hardi de supposer que la maison de Milon continua à porter le nom de son propriétaire cinquante ans après sa mort; et que le terme de οἱ Κυλωνεῖοι, qui se rencontre seul dans le récit d'Aristoxène, désigne un parti comme celui des pythagoriciens, qui gardait le nom de son chef, après l'avoir perdu. Un passage de Polybe, cité par M. Zeller, ne paraît pas contenir tout ce qu'il veut y voir. Au liv. II, ch. XXXIX, l'historien dit que les cités grecques de l'Italie méridionale, réconciliées par les Achéens, adoptèrent leurs mœurs, leurs lois, leurs gouvernements, auxquels ils ne renoncèrent que contraints par les attaques de Denys de Syracuse. Voici le texte : Ἐπεβάλοντο χρῆσθαι καὶ διοικεῖν κατὰ τούτους τὴν πολιτείαν.... ὑπὸ δὲ τῆς Διονυσίου δυναστείας.... ἐμποδισθέντες.... κατ' ἀνάγκην αὐτῶν ἀπέστησαν. M. Zeller l'interprète ainsi : ils commencèrent (ἐπεβάλον, ἐπεβάλοντο) à pratiquer ce gouvernement démocratique des Achéens; mais les attaques de Denys le tyran les en empêchèrent, et ils furent obligés d'y renoncer. En sorte qu'il n'y eut qu'un commencement, un essai, que les circonstances ne permirent pas de réaliser. Mais c'est presser bien rigoureusement le sens d'ἐπεβάλοντο, qui peut signifier aussi : ils se mirent à pratiquer et le pratiquèrent en effet jusqu'au moment où les hostilités et l'état de guerre les forcèrent d'y renoncer, sans qu'on puisse soupçonner dans les expressions de Polybe quelque allusion à une durée plus ou moins longue de ces nouvelles institutions.

1. Porph., 56 et 57.

2. Et il en donne la raison : c'est que le voyage à Délos auprès de Phérécyde n'a pas pu avoir lieu pendant le séjour de Pythagore à Crotone; car Phérécyde était mort avant le départ de Samos.

aucun désir de les changer. C'était suffisamment clair : mais dans la crainte de ne pas être compris, il lui signifièrent nettement d'avoir à quitter Locres, tout en lui offrant les secours dont il pourrait avoir besoin. L'infortuné réformateur essuya le même affront à Tarente qui repoussa sa dangereuse sagesse, et ne fut sans doute pas mieux reçu à Métaponte où il se laissa mourir de faim dans le temple des Muses[1].

D'autres auteurs, produits mais non nommés par Porphyre, prétendaient qu'il avait été poussé à cet acte de désespoir, bien peu conforme aux principes de sa morale qui interdisaient expressément le suicide[2], par la douleur d'avoir vu périr tous ses amis. Les biographes de Diogène introduisent encore des variantes dans le récit. Échappé aux mains de la populace de Crotone, il avait rencontré dans sa fuite un champ de fèves : pour éviter de fouler aux pieds cette plante sacrée, il fait un détour qui donne le temps aux meurtriers d'arriver et de le tuer, ainsi que quarante de ses amis[3]. Hermippe a encore une autre version : suivant lui, c'est en Sicile, à Agrigente, qu'est mort Pythagore qui y avait trouvé un asile. Cette ville était alors en guerre avec Syracuse, et les réfugiés prirent naturellement le parti de la ville qui leur avait donné l'hospitalité. Dans une bataille où les Syracusains furent victorieux, Pythagore et ceux de ses amis qui combattaient à ses côtés, furent tués au moment où ils tournaient, en fuyant, un

1. Dicæarch., fragm., 31 et 32 ap. Porphyr., 56, 57. Themist., *Orat*, XXIII, p. 285.
2. Plat., *Phædon*.
3. Diog. L., VIII, 39

champ de fèves dont ils n'avaient pas voulu violer la sainteté[1].

Plutarque a aussi sa relation propre; suivant lui, Pythagore a été brûlé vivant par la populace[2], non pas à Crotone, mais à Métaponte où les colléges pythagoriciens, chassés des autres villes, s'étaient réfugiés. C'est là que les partisans de Cylon l'attaquèrent dans une maison où étaient réunis avec lui tous ses amis, incendièrent la maison et les tuèrent tous, sauf Philolaüs et Lysis qui échappèrent grâce à leur agilité et à leur vigueur. Philolaüs se réfugia chez les Lucaniens, et Lysis à Thèbes où le rencontra Gorgias[3]. On voit que Plutarque, qui d'ailleurs ne produit aucune autorité, brouille et confond les faits, les lieux et les temps. Ainsi il met l'incendie à Métaponte, fait de Cylon un Métapontin et de Philolaüs, qui a vécu au temps de Socrate, un contemporain de Pythagore[4].

De tous ces renseignements, divergents sur plusieurs points, concordants sur quelques autres, on peut admettre comme le fait le plus probable que Pythagore est mort à Métaponte, où l'on montrait encore à Cicéron la maison où il avait rendu le dernier soupir, et le siége

1. Diog. L., VIII, 40.

2. Plut., *de Stoïcor. repugn.*, c. XXXVII, p. 1051. Ce renseignement est reproduit par Athenag. *Leg. p. Christ.*, c. XXXI; Orig., *Philos.*, p. 8; Schol. Plat., *ad Remp.*, p. 600, br.

3. Plut., *De gen. Socr.*, c. XIII, p. 583, a, b, c. Il faut dire que Plutarque parle ici de mouvements contre les sociétés pythagoriciennes en général, ἐπεὶ γὰρ ἐξέπεσον αἱ κατὰ πόλεις ἑταιρίαι τῶν πυθαγορικῶν στάσει κραθέντων, et non du fait particulier où Pythagore aurait succombé.

4. Pythagore est mort vers la 70° Ol. = 500. Socrate est né Ol. 77.3 = 469.

où il avait l'habitude de s'asseoir[1]. C'est là qu'était son tombeau, et les cendres de cet étranger, qui y étaient renfermées, attirèrent à cette ville plus de renommée que celle de ses plus illustres enfants[2].

La date de l'événement, qui varie suivant celle qu'on adopte pour la naissance, peut être approximativement placée vers la 70e Ol. = 500-496 ans av. J. C., puisque nous avons admis la naissance à l'Ol. 50 = 580 576 av. J. C., et que Sotion, Satyrus et Héraclide lui donnent une carrière de quatre-vingts ans.

La mort de Pythagore n'apaisa pas les haines qu'avaient suscitées ses tentatives de réforme politique et morale. A Crotone, comme dans toutes les cités où s'étaient formés des colléges pythagoriciens, des réactions violentes et cruelles, des guerres intestines et sanglantes s'élevèrent. A Crotone, Démocédès, l'un de ceux qui s'étaient compromis en repoussant les propositions du parti populaire, fut accusé; on mit sa tête à prix, et il fut égorgé par un misérable qui réclama son salaire. Cet état de désordres intérieurs, qui se compliquait de guerres et de rivalités entre les cités voisines, et qui compromettait leur prospérité et leur puissance, dura

1. Val. Max., VIII, 7, 2. Justin, XX, 4. Themist., *Orat.*, IV, p. 100. Clem. Alex., *Strom.*, I, p. 301. Cic., *de Fin.*, V, 2 : « Illum locum ubi vitam ediderat, sedemque viderim; » ce que M. Grote a tort de traduire : « où j'ai vu son siége et son *tombeau.* » (*Hist. de la Grèce*, t. VI, p. 267.)

2. Val. Max., VIII, 7 2 : « Oppidum Pythagoræ quam suorum cinerum nobilius clariusve monumento. » Suivant le même auteur, qui est le seul à nous donner ce renseignement (VIII, 15), après sa mort, la ville de Crotone, pour honorer sa mémoire, fit de sa maison un temple consacré à Cérès : « Quantumque illa urbs viguit, et Dea in hominis memoria, et homo in Deæ religione cultus est. »

un temps que nous ne pouvons apprécier, faute de renseignements. Nous avons vu plus haut que par des inductions ingénieuses mais hardies, M. Zeller le prolongeait jusqu'au milieu du v[e] siècle, et même jusque vers le commencement de la guerre du Péloponnèse, Ol. 87. 2=431.

Quoi qu'il en soit, il est certain que les Achéens, affligés de la ruine prochaine de leurs colonies, naguère si brillantes, s'entremirent pour rétablir la concorde entre les divers partis qui se déchiraient dans chaque cité, et la paix entre les diverses villes. Ils y réussirent ; et toutes s'entendirent pour adopter les institutions et les lois, le gouvernement tout entier de la mère patrie, fondé sur la liberté et l'égalité[1], auquel ils ne renoncèrent que contraints par les attaques de Denys l'Ancien, tyran de Syracuse. Une des conditions de cet accord fut le retour des exilés et des émigrés. Les pythagoriciens rentrèrent donc dans l'Italie[2]. L'Ordre pythagorique, en tant que société politique, fut à jamais détruit, non-seulement à Crotone, mais dans toutes les villes où s'étaient constituées des sociétés affiliées. Mais ils eurent le droit, en tant qu'individus, de se mêler au gouvernement et aux affaires publiques, de commander les armées, et de prendre part aux grandes magistratures de l'État : ce qu'ils firent souvent avec bonheur comme on le voit par l'exemple d'Archytas. De plus, ils purent reconstituer leur société, mais en en changeant ou en en modifiant la constitution et le but. Le rôle du pythagorisme politique, dominant peut-être dans la première

1. Παῤῥησίαν καὶ ἰσηγορίαν.
2. Polyb., II, 39.



période de son histoire, fut terminé : il se relève comme société religieuse et comme école de philosophie, qui conserve son centre et retrouve sa splendeur dans l'Italie, à laquelle l'école est considérée toujours comme appartenant si bien qu'elle en porte le nom[1]. La persécution dont les membres de l'Ordre avaient été victimes, en les dispersant dans toute la Grèce, favorisa non-seulement la diffusion, mais le développement et le progrès de leurs idées; car les idées ne sont jamais plus fécondes que par le contact et même par la lutte avec d'autres idées. Nous voyons au temps de Socrate des pythagoriciens exposer leur système dans des leçons, peut-être publiques, mais dont l'écho, fussent-elles privées, ne put manquer d'être entendu à Athènes. Les liens de la discipline étant nécessairement rompus par l'isolement, chaque pythagoricien retrouva son indépendance d'esprit et son individualité philosophique; chacun put suivre sa voie propre, et développer plus librement la doctrine du Maître, tout en restant fidèle à ses principes. Philolaüs fut, dit-on, le premier qui osa, malgré les règlements de l'Institut, écrire et publier les doctrines de l'école; j'ai peine à croire qu'il n'ait eu à se reprocher que cette seule infraction.

1. Arist., *de Cœl.*, II, 13 : Οἱ περὶ Ἰταλίαν, καλούμενοι δὲ Πυθαγορεῖοι. Cic., *de Senect.*, c. XXI : « Italici philosophi quondam nominati. » Diog. L., *Proœm.*, 13 : Ἀπὸ Πυθαγόρου ὅτι τὰ πλεῖστα κατὰ τὴν Ἰταλίαν διέτριψε. Euseb., *Præp. ev.*, X, 4, 471, b : Ἡ κληθεῖσα Ἰταλικὴ φιλοσοφία τῆς ἐπωνυμίας ἐκ τῆς κατὰ τὴν Ἰταλίαν διατριβῆς ἀξιωθεῖσα. C'est même ce qui me fait croire que les luttes intestines n'ont pas eu la durée que suppose M. Zeller; car si les pythagoriciens avaient été exilés pendant près de soixante-dix ans de l'Italie, comment le nom de l'Italie serait-il devenu ou resté attaché à leur école?

En rentrant dans leur patrie, avertis par l'exemple du passé, contraints peut-être par la loi, les pythagoriciens, durent renoncer à une action politique collective et organisée : ils purent alors se livrer avec plus d'ardeur et plus complétement aux questions vraiment scientifiques et philosophiques. L'école se maintint assez longtemps à l'état de secte distincte et indépendante[1]. On lisait autrefois dans le texte de Diogène de Laërte[2] qu'elle avait duré dix-neuf générations. Ménage, en rétablissant une leçon d'un manuscrit, a réduit cet espace considérable à neuf ou dix générations ; l'erreur, atténuée par cette correction ingénieuse, n'en subsiste pas moins. Aristoxène dit avoir vu les derniers représentants de cette grande école qui disparut de son temps. Or Aristoxène, disciple d'Aristote et de Platon, est le contemporain d'Alexandre, mort en 323, et de Denys de Syracuse le Jeune, détrôné en 343. Comment l'école pythagoricienne, dont le fondateur est mort en 500 avant J. C., aurait-elle duré 300 ans? Il faudrait donc réduire l'espace de la génération de 30 à 25 ans, et prendre pour point de départ la naissance de Pythagore; nous arriverions par ces données très-arbitraires à compter dix générations, soit 250 ans, pour la durée du développement historique de la philosophie pythagoricienne.

Aristoxène nous a donné les noms de ceux en qui elle s'éteignit : c'étaient Xénophile de la Chalcidique de

1. Porphyre (53) attribuait la disparition de la secte à trois causes : 1° à l'obscurité de ses dogmes ; 2° au dialecte dorique dans lequel ils étaient écrits ; 3° au pillage audacieux de Platon, de Speusippe, de Xénocrate, qui lui avaient dérobé ce qu'elle avait de plus vrai et de plus beau.

2. Diog. L., VIII, 45 et 46.



Thrace, son ami et son maître [1], Phanton, Échécrate, Polymnaste, Diodès, tous quatre de Phliunte, et disciples des Tarentins Philolaüs et Eurytus [2].

La vie privée de Pythagore nous est absolument inconnue : suivant Porphyre, il se serait marié en Crète avec Théano, fille de Pythanax; mais cette femme, célèbre parmi les femmes pythagoriciennes, est, suivant d'autres, ou la fille ou la femme de Brontinus, de Métaponte, d'après Iambique [3], de Crotone, d'après Diogène [4]. De son mariage il aurait eu trois ou quatre enfants : un fils nommé Télaugès, maître d'Empédocle, suivant les uns, Arimnestus, suivant Douris, dans le second livre de ses Annales [5], qui fait en outre de cet Arimnestus le maître de Démocrite, et deux filles, l'une appelée Damo, l'autre Myia, épouse de Milon [6].

1. Aul.-Gell., IV, c. IX. Suid., v. Ἀριστόξ.
2. Diog. L., VIII, 45 et 46. Iambl., 248. Fragm. Aristox., 11 et 12.
3. Iambl., 267.
4. Diog. L., VIII, 42. Conf. VIII, 83.
5. Diog. L., VIII, 3 et 4.
6. Nous retrouverons parmi les auteurs des *Fragments pythagoriciens*, qui nous sont parvenus, ou des ouvrages perdus, dont nous aurons à discuter l'authenticité, encore deux femmes : Mélissa, qu'Iamblique oublie dans son catalogue, et dont nous avons cependant une lettre assurément apocryphe, et Périctyoné, également oubliée par lui, quoique Stobée nous ait conservé d'elle quelques fragments d'un livre *sur la Sagesse*, περὶ σοφίας.

CHAPITRE QUATRIÈME

L'ORDRE PYTHAGORICIEN

SON ORGANISATION, SA CONSTITUTION, SES RÈGLEMENTS, SON CARACTÈRE

Nous avons vu la société pythagoricienne se produire sur le théâtre de la politique, et nous savons maintenant déjà quels principes elle avait voulu introduire dans la vie privée et publique : elle se proposait évidemment un but politique, et en même temps moral, puisque la politique et la morale ne se séparaient pas chez les anciens. Mais c'est une erreur de croire que ce fût le seul objet qu'elle ait poursuivi[1]. Pythagore a voulu, et c'est ce qui fait à la fois l'originalité, la grandeur et le péril de sa tentative, Pythagore a voulu réformer non-seulement la vie morale, privée et publique, mais

1. Krische, p. 101 : « Societatis scopus fuit mere politicus. » Ritter (*Hist. de la phil.*, t. I, p. 297) est d'un autre sentiment : « Il ne faut pas croire que les mystères des pythagoriciens fussent exclusivement politiques. Les traditions les plus vraisemblables nous autorisent, au contraire, à chercher le centre de la vie de la communauté pythagoricienne dans une doctrine religieuse secrète. » On verra que ce point de vue agrandi n'embrasse pas encore tout l'objet de l'Institut de Pythagore.

aussi la vie religieuse; et non content de ce projet déjà bien vaste, il a voulu fonder sa conception religieuse, sur une doctrine rationnelle, scientifique, systématique, en un mot sur une philosophie.

Cette philosophie, tout le monde le sait, se ramène à un principe qui s'applique à tout : l'homme et l'État doivent être ce qu'est le monde lui-même : une harmonie, c'est-à-dire un reflet visible de l'harmonie suprême, qui ne se manifeste que dans l'unité parfaite, en Dieu [1]. Cette harmonie des choses, doit se retrouver et se retrouve en effet dans la conception qui cherche à les expliquer, et le lien qui les unit les unes aux autres, comme les divers rapports qui constituent cette harmonie, doit se retrouver entre les diverses connaissances qui constituent la connaissance du tout. Naturellement donc et pour ainsi dire nécessairement, tout se tient dans la vaste conception de Pythagore : la politique et la morale s'unissent à la pratique et à la foi religieuses, qui se lient elles-mêmes à la pratique des arts supérieurs de l'esprit, et à la connaissance scientifique de la vérité.

Nous allons montrer comment l'Ordre pythagoricien, dans sa constitution et son organisation répondait à ces trois buts, qui se coordonnaient et s'harmonisaient entre eux, comme les diverses parties d'un même système.

D'abord que l'Ordre fût une institution politique, c'est ce qui résulte déjà clairement du récit qu'on vient de lire. Sa chute, les accusations contre ses membres, les haines

1. Diog. L., VIII, 33. Καθ' ἁρμονίαν συνεστάναι τὰ ὅλα.

populaires soulevées contre eux, les dissensions intestines et les guerres civiles provoquées par la lutte des partis, l'influence lointaine et profonde que l'Ordre exerça, ou est censé avoir exercée sur les institutions et les législations des cités italiennes où il avait pu établir des ramifications [1], le fait certain qu'à Crotone particulièrement, il dominait directement ou indirectement le Conseil des mille [2], prouvent que l'institution avait un but, un objet et un caractère politiques. A Crotone le mot « les pythagoriciens » ne désigne pas une école, il désigne un parti [3] qu'on oppose au parti contraire : les cyloniens, et les haines qui les animent sont si profondes et si vivaces, qu'elles durent jusqu'aux derniers temps du pythagorisme [4]. Leur passion politique est si ardente, qu'ils s'en mêlent même à l'étranger. Les pythagoriciens échappés au désastre de leur parti à Agrigente, et réfugiés à Tarente, ne peuvent s'abstenir de politique:

1. Les traditions erronées qui faisaient de Charondas, de Zaleucus, de Numa, des disciples de Pythagore, prouvent au moins l'opinion qu'on se faisait de la tendance générale de ses idées, et l'importance que prenait la science du gouvernement dans la conception qu'on lui prêtait. Sénèque (*ep.* 90, sur l'autorité de Posidonius) nous dit de ces grands législateurs : « Hi non in foro, nec in consultorum atrio, sed in Pythagoræ tacito illo sanctoque secessu *didicerunt jura*, quæ florenti tunc Siciliæ et per Italiam Græciæ ponerent. » Iamblique cite encore comme disciples de Pythagore Théétète, Hélicaon, Aristocrate et Phytius, qui donnèrent des lois à Rhégium. Plutarque (*An cum princip. philos.*, I, p. 777) compare l'influence d'Anaxagore sur Périclès, de Platon sur Dion, à celle de Pythagore sur τοῖς πρωτεύουσιν Ἰταλιωτῶν.

2. Val. Max., VIII, 15 : « Enixo Crotoniatæ studio ab eo petierunt ut senatum ipsorum consiliis suis uti pateretur. »

3. Porphyr., 57 : Πυθαγορεῖοι δὲ ἐκλήθησαν ἡ σύστασις ἅπασα ἡ συνακολουθήσασα αὐτῷ.

4. Iambl., 249 : Μεχρὶ τῶν τελευταίων.

ils organisent un complot contre le gouvernement, qu'ils tentent de renverser, échouent dans leurs desseins, sont arrêtés, condamnés et périssent par le feu [1]. Nous voyons par leur histoire dans quel sens s'est déterminée leur politique. L'idéal de cet ordre politique et à la fois religieux, se rapproche, par certains côtés, du système de gouvernement propre aux Doriens; mais je ne crois pas qu'il s'inspire de ce modèle, car il part de tout autres principes, quoique aboutissant à une certaine analogie dans les conséquences pratiques. La pensée dominante qui préside à la constitution de l'État dorien ou aristocratique, c'est bien le sentiment de l'ordre : l'État doit être considéré comme un être vivant ; l'unité est sa vie, et par conséquent, la nécessité de maintenir l'unité est la première loi de sa force et de sa durée. De là cette discipline extérieure, minutieuse, sévère, armée d'une puissance capable de dompter les révoltes de l'individualisme, et de maintenir l'unité de la vie, des mœurs, des sentiments, des idées, du corps et de l'âme en un mot, entre tous les citoyens. L'obéissance envers le magistrat et envers la loi est la première des vertus. C'est bien aussi le précepte de Pythagore : mais il faut à ce dernier, qui est un philosophe, un élément dont ne s'est pas inquiété Lucurgue : l'obéissance qu'il demande n'est ni passive, ni mécanique; c'est une soumission sincère de l'esprit, une obéissance provenant d'une conviction éclairée, raisonnable, volontaire, et non contrainte et forcée [2]. Pythagore, comme Platon, est d'avis que l'homme a

1. Diog. L., VIII, 40 : Θέλοντας ἀντιπολιτεύεσθαι τοῖς προεστῶσι.
2. Iambl., 175 : Μὴ πλαστῶς ἀλλὰ πεπεισμένως.

besoin d'un maître, ou du moins d'un guide[1] : il ne peut suffire à la conduite et au gouvernement de lui-même[2]. Le plus grand des maux pour lui, et dans la vie privée et dans la vie publique, c'est l'anarchie[3], car il est naturellement porté à l'excès[4], à l'inconstance, à la mobilité : c'est un être qui change et varie sans cesse au souffle de ses passions et de ses désirs. Non-seulement il faut obéir aux lois, il faut encore les respecter, les maintenir, ne pas les changer[5]. Ce n'est pas l'opinion du grand nombre qu'il faut suivre, mais celle des hommes sages et expérimentés[6]. La foule est mauvais juge de ce qui est beau et bon[7].

1. Héraclite avait déjà dit : « La loi consiste à obéir à la volonté d'un seul. » Fr. 34 (38).

2. Iambl., *id.*

3. Iambl., l. l. et 171.

4. Id., l. l. : Τὸ ὑβριστικὸν; ce qui dépasse la mesure de ses droits et de sa puissance, les limites de sa nature. C'est par conséquent un *attentat* contre Dieu, dont il usurpe le domaine.

5. Iambl. l. l. : μένειν ἐν τοῖς πατρίοις ἔθεσι καὶ νομίμοις. Diog. L., 23 : Νόμῳ βοηθεῖν, ἀνομίᾳ πολεμεῖν — On trouvera, dans les *Fragm. d'Archytas*, un admirable morceau sur la loi : « La loi, sans laquelle le roi n'est plus qu'un tyran, le magistrat un usurpateur, le sujet un esclave, la société un troupeau de misérables. Il faut que la loi soit utile à tous, efficace, conforme à la nature des choses, en harmonie avec les hommes qu'elle doit gouverner. Elle a une puissance efficace, si elle est bien appropriée aux citoyens ; elle est conforme à la nature des choses, si elle est l'image du droit naturel ; enfin utile à tous, si elle n'est pas monarchique et ne constitue pas de priviléges. La constitution la meilleure est une constitution mixte, comme celle de Lacédémone, où les trois principes de gouvernement, monarchique, aristocratique, démocratique, étaient unis dans un rapport harmonieux. Celui qui aspire à commander les hommes doit avoir la science, la puissance, et surtout la bonté : il est contradictoire qu'un berger haïsse son troupeau. »

6. Porph., X, p. 42.

7. V. plus haut, p. 76, n. 3. Stob., XLVI, 42, p. 220, t. II : « Fais ce

De quelque manière qu'on les envisage, on ne peut considérer comme absolument étrangères à la politique, ni l'institution des repas communs, ni la règle morale que tout est commun entre amis.

L'histoire de Damon et de Phinthias, qu'Aristoxène affirme tenir de Denys lui-même[1], prouve évidemment que l'on pouvait adhérer aux principes moraux et philosophiques de l'Ordre, en être même un membre, du moins un membre extérieur, sans renoncer à la propriété individuelle. L'Ordre pythagoricien n'a pas, même à Crotone, absorbé l'État : il était seulement comme une image idéale, le modèle de l'État parfait; et la preuve, c'est que l'opinion publique se plaignait précisément de l'isolement où ses membres affectaient de se maintenir, de cette hauteur d'attitude, de cette vertu orgueilleuse par où ils prétendaient se distinguer et se séparer de leurs concitoyens. Pythagore réunit, dit-on, beaucoup de partisans[2]; mais ce mot vague ne doit pas faire illusion; car Iamblique, qui l'emploie, le détermine par le nombre de 600, chiffre assurément bien modeste dans une ville si populeuse. C'est même une des causes qui excitaient le mécontentement, de voir une minorité si faible exercer une influence politique si considérable, et aspirer à changer et les institutions et les mœurs. Sans doute, la vie commune, le cénobitisme s'est introduit dans la vie pythagorique[3]; mais cette règle ne

que tu crois être bien, quand bien même il semblerait aux autres que tu fais mal: φαῦλος γὰρ κρίτης παντος καλοῦ πράγματος ὄχλος : si tu sais mépriser ses louanges, tu sauras mépriser son blâme. »

1. Porphyr., 59.
2. Iambl., 29.
3. Iambl., 81 : συμβίωσιν; 167, 168 : κοινοβίοι. Diog. L., X. II.

s'est étendue ni à tous les temps ni à tous les membres ; entre pythagoriciens tels que Damon et Phinthias, il n'y a pas communauté de biens ; ce n'est donc pas une règle absolue de l'Institut ; à plus forte raison ne peut-on admettre qu'ils l'aient imposée à tous les citoyens et qu'ils en aient fait une loi de l'État. Dans les règlements que nous transmet Iamblique sur la vie intime des pythagoriciens, nous voyons, après le repas du soir, chaque frère regagner sa maison et sa famille[1]. Ceux-là seulement, à qui convenait cette communauté d'existence[2], abandonnaient à l'Ordre leur fortune personnelle et vivaient des ressources de la communauté. Mais même ainsi restreinte, la règle qui se proposait comme un idéal, ne pouvait manquer d'avoir une influence politique, et si elle était si parfaite dans les rapports d'une société particulière, on devait être tenté de la considérer comme applicable aux rapports de la société politique.

Les repas des pythagoriciens ne sont pas proprement communs ; ils ne mangent pas tous ensemble : au contraire, il leur est défendu d'être plus de dix à la même table[3]. Ce nombre, sacré pour eux, est assez restreint ; et par cette limite, déjà ces Syssities pythagoriques se

Épicure ne voulait pas que ses disciples missent leurs biens en commun, comme Pythagore Conf. Diog. L., VIII, 10 et 23 ; Apul., I, 9 ; Porphyr., *V. P.*, 33 ; Schol. Platon., *Phædr*, p. 279, c, lequel cite Aristote (*Ethic. Nic.*, IX, 8). Celui-ci ne considère la maxime que comme un précepte de morale, et Ciceron la commente, en disant que Pythagore veut que l'amitié fasse un de plusieurs, *ut unus fiat ex pluribus* (*de Legg.*, I, 2 et *de Off.*, I, 17).

1. Iambl., 100 : Ἀπιέναι ἕκαστον εἰς οἶκον.
2. Iambl., 167, 168 : Εἰ μὲν ἠρέσκετο τῇ κοινωνίᾳ.
3. Iambl., 98. Strab., VI, c. I, p. 263.

rapprochent des Ἄνδρεια des Crétois et des Φειδίτια ou Φιλίτια des Lacédémoniens, espèces de conseils secrets, limités à quinze membres choisis parmi les grands, et que Plutarque compare aux repas communs des Prytanes et des Thesmothètes, à Athènes[1].

Les uns et les autres avaient un caractère et une tendance politiques. Comme les Anglais, les anciens ne dédaignaient pas de causer à table ou après le repas, de littérature, de poésie, d'art, de sciences, de philosophie et surtout de politique. Les heures qui suivaient le repas du jour, ἄριστον[2], étaient, chez les pythagoriciens, consacrées, par le minutieux règlement qui fixait l'emploi de toute la journée, aux affaires politiques, soit intérieures, soit internationales[3]. Toutefois, l'ordre dans lequel se succèdent les différentes parties du récit de Iamblique, laisse possible la supposition que les Syssities étaient différentes des repas politiques, lesquels, placés à la fin de la journée et terminés par des libations et des prières, précédaient immédiatement le repos de la nuit.

Quelque intimement liées que soient dans l'esprit des anciens la morale et la politique, elles le sont, cependant, encore moins que la morale et la religion chez les pythagoriciens.

C'est même un trait caractéristique de la conception pythagoricienne, et qui lui est particulier, que cette pé-

1. Plut., *Qu. Symp.*, VII, 9. « Arranged upon aristocratical principles.... the conversation turned upon public affairs. » (Ottf. Müller, *The Dorians*, t. II, p. 287.)
2. Athen., I, 19. Iambl., 97.
3. Iambl., *id.*, l. l. : Περί τε τὰς ἐξωτικὰς καὶ τὰς ξενικάς.

nétration intime de la vie religieuse et de la vie morale que la philosophie tendait plutôt à séparer.

Il importe donc d'insister sur le caractère profondément religieux des règles et des pratiques du pythagorisme.

L'époque où a vécu Pythagore, c'est-à-dire le VIe siècle, a vu se produire, avec une grande intensité, un mouvement d'idées et de sentiments religieux, et même une espèce de besoin théologique. Les poëtes épiques qui ont créé, formulé, enrichi la tradition sacrée des mythes et le riche fonds des légendes divines ou héroïques[1], ont terminé leur œuvre; la veine créatrice des mythes est épuisée; la source des récits légendaires est tarie. La poésie gnomique qui a succédé à l'épopée, n'est pas en état de fonder la vie sur des principes suffisamment larges et élevés. Sa morale, toute humaine et toute pratique, n'a pas d'assez hautes visées; les aspirations supérieures, sublimes, de l'âme éprise de la perfection et de l'amour de la vérité, le noble et nouveau tourment de voir, de savoir, de croire, ne trouvent pas en elle leur satisfaction et la réclament. La disposition générale des esprits, étendue autant que forte, est une disposition religieuse, qui se manifeste et par un goût de vie intérieure, de perfection morale, et par une tendance superstitieuse au merveilleux et au surnaturel, au mysticisme dans les idées, à l'ascétisme dans la pratique.

Le sentiment religieux est à la fois un sentiment de terreur et presque d'horreur, et un sentiment délicieux

1. Il faut distinguer les mythes théologiques, dont l'épopée d'Hésiode est l'exposition, des mythes héroïques d'Homère.

d'amour et de joie ineffable, qui tous deux naissent de la conscience de la vraie nature de l'homme, subordonnée, inférieure et, à la fois, semblable à la puissance suprême et invisible ; c'est la conviction profondément sentie de notre faiblesse et de notre grandeur. Ce sentiment cherche à se manifester ; cette conviction aspire à se préciser et à se formuler. En face de ces puissances suprêmes qu'elle ne peut s'empêcher de reconnaître, l'âme, saisie du sentiment de sa faiblesse, conçoit l'espérance et bientôt s'attribue la puissance, par des pratiques extérieures ou intérieures, de conjurer la colère, d'attendrir la justice, de provoquer la faveur, la bonté, la grâce de ces dieux tout-puissants. La pensée que les dieux implorés et sollicités par l'homme voudront et pourront changer en sa faveur le cours implacable et inflexible des lois naturelles, constitue la foi au surnaturel. Mais ce besoin d'espérer et de croire n'étouffe pas dans l'esprit des besoins d'un autre ordre et non pas moins exigeants. Une religion, et surtout la religion grecque, qui ne s'est jamais laissé emprisonner dans des symboles écrits et des formules fixées, une religion laisse toujours ouverte la voie d'une explication rationnelle, d'une libre interprétation de ces mythes, où l'esprit humain a comme personnifié sa pensée par un travail collectif et presque inconscient. Ces mythes ne lui suffisent pas toujours ; il vient un moment où non-seulement il veut se rendre compte du sens caché que contiennent ces faits merveilleux, mais où il conçoit le projet de réduire en un système complet, qui satisfasse la raison, toutes ces notions qui lui apparaissent flottantes et vagues dans les visions du mythe, et de les coor-

donner dans un tout dont les parties se lient, se soutiennent, s'expliquent les unes les autres. C'est ce que j'appelle la tendance théologique.

Ainsi, d'une part, un sentiment religieux, une préoccupation du surnaturel; de l'autre un effort spéculatif pour coordonner les croyances en un tout systématique, et pour donner une explication rationnelle des mythes sacrés; voilà la double préoccupation dont nous apercevons des indices certains à l'époque de Pythagore.

Nous les voyons apparaître dans les philosophes, les législateurs, les réformateurs qui précèdent Pythagore, comme dans les orphiques qui lui succèdent et relèvent de lui.

Épiménide avait déjà essayé de ramener à une sorte de système les croyances mythologiques, formulées par Homère et par Hésiode, développées lentement, accrues et modifiées par le temps, mais dont le fond essentiel s'était emparé des esprits. Il admettait deux principes, l'Air et la Nuit, qui en produisaient un troisième, le Tartare[1]. Engendrés par eux, deux autres êtres produisaient en s'unissant l'œuf du monde, d'où sortent tous les êtres et toutes les choses de la nature. Je ne veux pas insister sur le fond assez insignifiant de ces idées. Ce qui importe à notre sujet est de mettre en relief le caractère sous lequel se présente le personnage et le rôle qu'il joue. Né à Phœstus en Crète, et vivant à Cnosse, ce sage, appartenant à un ordre de prêtres qui s'entourent du plus profond mystère, serait resté oublié dans cette île, alors presque inconnue du monde grec, si Solon ne

1. Damascius, *de Principiis*, 383.

l'avait pas tiré de l'obscurité et de sa retraite, consacrée à la méditation, pour utiliser son expérience morale, son art divinatoire et sa connaissance pratique des rites expiatoires[1]. Il se présente comme un homme doué d'une puissance surnaturelle : après avoir dormi un sommeil de cinquante-cinq ans, il parcourt, sans jamais prendre de nourriture, une vie de cent cinquante à deux cents ans, suivant les diverses traditions : il purifie par son art de καθάρτης, Délos et Athènes, dans la 46e Olympiade ; il prédit aux Spartiates une défaite qu'ils éprouveront des Arcadiens ; il feint d'avoir succombé à la mort et d'être ressuscité. Comme il est le premier des Grecs qui ait connu et pratiqué la science de purifier les villes, les maisons et les champs, les falsificateurs des temps postérieurs lui attribuèrent des ouvrages en prose et en vers, d'un contenu épique, théologique et mystique, des χρησμοί et des καθαρμοί[2]. On voit par le récit de Plutarque, que pour imposer des règles morales et une réforme politique, il s'est cru obligé d'avoir recours à des pratiques religieuses et superstitieuses. L'histoire caractérise en ces termes le personnage : ἐδόκει δέ τις εἶναι θεοφιλὴς καὶ σόφος περὶ τὰ θεῖα τὴν ἐνθουσιαστικὴν καὶ τελεστικὴν σοφίαν. C'est par cet art d'exciter l'enthousiasme religieux et d'opérer des prodiges, qu'il fait cesser à Athènes les usages cruels et barbares des funérailles, qu'il rend le calme et la paix à l'État troublé, et inspire aux citoyens le sentiment du

1. Plut., *Solon.*, 12. Diog. L., I, 109-116 ; Pausan., II, 21, 4 ; III, 11, 8 ; III, 12, 9 ; Clem. Alex., *Strom.*, I, 399.

2. Diog. L., I, 111. *La Genèse des Curètes et des Corybantes ;* une *Théogonie* en 15 000 vers ; un poëme épique sur l'expédition des Argonautes, en 6000 vers ; et en prose καταλογάδην, un poëme sur les les sacrifices en Crète.

juste et l'amour de la concorde[1]. Mais pour que ces moyens fussent essayés, et pour qu'ils aient pu réussir, il fallait un certain état des esprits ; il fallait que déjà les âmes fussent disposées à s'enthousiasmer comme à croire, et que l'imagination sollicitée par un tourment nouveau provoquât cet appel d'Épiménide au merveilleux, au prodige, au surnaturel.

Nous avons vu qu'Épiménide avait été, par une tradition, il est vrai, suspecte, mis en rapport avec Pythagore : il y a moins lieu de douter des relations personnelles de notre philosophe avec Phérécyde, de l'île de Syros, personnage qui se présente avec le même caractère. Auteur d'une théologie, la première, dit-on, qui fut écrite en prose [2], nous le voyons comme Épiménide opérer des miracles, et il possède également l'art de faire violence aux lois et aux forces de la nature, et de les obliger de céder à la science et à sa volonté.

Aristéas de Proconnèse, dont Lobeck paraît nier à tort l'existence historique, et auquel, outre une épopée en vers sur les Arimaspes, on attribuait encore une théogonie en prose [3], est un personnage du même genre. Prêtre d'Apollon, s'élevant par son pouvoir et sa science magiques au-dessus des facultés de l'homme, le plus habile des enchanteurs [4], il professait une doctrine de la migration des âmes assez semblable à celle de

1. Plut., *Sol.*, 12 : Ἱλασμοῖς τισὶ καὶ καθαρμοῖς καὶ ἱδρύσεσι καὶ κατοργιάσας καὶ καθοσιώσας τὴν πόλιν. Cf. Heinrich., *Epimenides*, Leips., 1801. Hœck, *Creta*, III, 246.

2. Diog. L., I, 116.

3. Suid.

4. Strab., I, p. 33. Tauchnitz : Ἀνὴρ γόης εἴ τις ἄλλος. Pausan., I, 24, 6 ; V, 7, 4.

Pythagore, et prétendait avoir accompagné Apollon en Italie sous la figure d'un corbeau [1]. Peut-être ce récit exprime-t-il seulement à la manière des mythes, c'est-à-dire, sous forme d'un fait historique et de relations personnelles, les rapports commerciaux de Proconnèse et de Cyzique d'une part, avec les peuples qui habitaient sur les rives septentrionales de la mer Noire, et les côtes de l'Asie occidentale, et de l'autre avec les colonies grecques de l'Italie et en particulier Métaponte.

Cette même disposition des esprits à créer des personnages fabuleux revêtus d'une puissance surnaturelle, ou à admettre facilement les prétentions des personnages réels qui usurpent cette puissance, nous la retrouvons encore dans les temps qui suivent Pythagore. Empédocle, un philosophe, et peut-être pythagoricien, ne dédaigne pas ce rôle; lui aussi a ses καθαρμοί, sa science de prévoir et son art de détourner les phénomènes de la nature. On voit surtout la manifestation éclatante de l'état des esprits dans l'institution ou le développement des mystères orphiques, tous remplis de prodiges, de visions, de miracles, et dont les rapports avec les *Orgies* pythagoriciennes sont démontrés par ce fait seul, que les premiers auteurs connus des poëmes orphiques, sont tous, à l'exception d'Onomacrite, des pythagoriciens [2].

Nous avions donc le droit de dire que le temps où Pythagore parut, inclinait les âmes à une conception théologique et à des croyances surnaturelles, à des pratiques comme à des sentiments religieux. Mais cette

1. Herodot., IV, 13-15.
2. Cercops, Brontinus, Zopyre d'Héraclée, Arignoté.

tendance générale des esprits qui provoque, développe, seconde les fortes individualités dans leur action, ne supprime pas la liberté de leurs mouvements. C'est assurément là un des grands mystères et une des grandes contradictions de l'histoire et de la vie. Qui peut nier l'influence de la société, des circonstances, des temps, du monde extérieur, en un mot, sur le développement des individus? Mais qui peut nier également l'influence de l'individu sur le monde qui l'entoure, bien plus, sur le monde même qui le suivra. L'individu tantôt semble obéir à l'impulsion irrésistible, à la pression fatale des forces morales ou physiques, au milieu desquelles il est placé : son action paraît alors inconsciente, nécessaire; il n'est qu'un instrument obéissant, et comme une résultante de forces étrangères. Mais tantôt aussi, nous voyons la parole d'un seul homme remuer des masses immenses, des couches profondes, ébranler toute une longue série de générations répandues sur les points les plus divers de notre globe; nous les voyons vivre de sa pensée, se nourrir de ses renseignements, obéir aux lois religieuses ou morales qu'il a dictées deux ou trois mille ans auparavant. Ce rapport obscur entre l'individu et l'humanité, entre l'universel et l'individuel, vrai problème de la philosophie, n'est pas résolu par la théorie de la sélection, comme le suppose M. Max Müller, même en donnant à la sélection l'attribut de rationnelle.

Car qui ne voit que si l'individu choisit dans les idées, les sentiments, les passions que son temps lui communique, celles qui sont conformes à ce que lui inspire sa propre raison, c'en est fait alors de la sélection même.

L'individu agit en vertu d'un principe interne, libre et propre.

Tout ce qu'on peut dire, c'est qu'il y a concours de la liberté et de la fatalité, du monde et de l'individu, de l'homme et de Dieu, dans les grands événements de l'histoire des idées. L'homme jeté au milieu de la mer immense de l'être, plongé dans le vaste Océan de l'espace et du temps, ne s'y comporte pas comme un bloc de terre molle qui se dissout et perd son essence et sa forme; ce n'est pas non plus un élément si résistant et si dur qu'il ne puisse être ni coloré, ni modifié, ni pénétré par ces flots qui battent continuellement sur son organisation tout entière. Peut-être, au contraire, la mesure de la grandeur d'un individu, est-elle celle de la facilité avec laquelle il reçoit les influences extérieures et étrangères, jointe à la puissance de les concentrer, de les développer, de les transformer suivant la loi dont le principe interne est en lui seul, et de les renvoyer ainsi agrandie et personalisées à la foule, d'où il les a reçues et qui ne les reconnaît pas. Quoi qu'il en soit de ce problème, en montrant dans le vi^e siècle av. Jésus-Christ, en Grèce, un mouvement général, une disposition marquée des âmes vers les croyances religieuses, des esprits vers les systèmes théologiques, je suis bien loin d'avoir voulu diminuer l'originalité et la grandeur personnelle de Pythagore : il coopère librement, sciemment à une action qui d'ailleurs ne s'est produite que sous l'influence de puissantes personnalités comme la sienne.

Il est temps de montrer dans les constitutions de l'Ordre pythagorique comment se révèle ce caractère

religieux et spéculatif, mystique et pratique, qui sollicite tous les esprits.

Pour éclairer les intelligences, peut-être suffit-il d'exposer clairement des idées vraies; mais quand on veut dominer les esprits, gouverner les âmes, agir sur les mœurs, il faut un ensemble de moyens pratiques, une discipline, que nous allons précisément retrouver dans l'organisation de la société pythagoricienne, toute dirigée vers ce but : l'empire des âmes au nom des idées religieuses. Nous verrons que Plutarque a raison de dire, en rapprochant la politique de Numa de la philosophie de Pythagore, que toutes deux respirent un profond sentiment religieux, ἡ περὶ τὸ θεῖον ἀγχιστεία καὶ διατριβή[1]. Le sens politique se révèle dans l'organisation religieuse : on y voit un vrai gouvernement des idées et des sentiments, une discipline pratique, savante et trop souvent extérieure de la vie de l'âme : c'est déjà l'Église romaine; et il semble que ce n'est pas une pure coïncidence qui les fait naître et se développer toutes deux sur le sol italien. L'Église romaine est, comme l'Institut pythagoricien, une école de gouvernement, un centre de vie intellectuelle et morale : seulement le fond de l'institution est si essentiellement religieux, qu'en perdant la puissance politique et sa force de vie intellectuelle, elle n'est pas tombée tout entière, et a survécu comme société religieuse. Le pythagorisme, au contraire, quand l'élément politique de sa constitution eut été détruit, vit ses principes religieux absorbés dans l'orphisme, et n'é-

1. Num., 8. Au lieu de ἀγχιστεία, quelques éditions donnent ἁγιστεία.

chappa à une ruine complète qu'en se transformant en une école de philosophie : ce qui semble prouver que sa vraie essence, son principe réellement vivant et profondément vivace, était plutôt encore un besoin scientifique, et une tendance philosophique qu'un besoin religieux.

Néanmoins, dans la première phase de son développement, cet élément jouait un grand rôle, et semble même avoir été non le but, mais le moyen dominant de l'institution. On comprend dès lors tout ce qui nous est raconté sur l'organisation de la société pythagoricienne, traditions où il est impossible de démêler l'élément historique de la légende; mais qu'il est bon de connaître dans leur ensemble, parce qu'elles révèlent du moins l'esprit général des institutions.

Le recrutement des membres de l'Ordre était fait avec un soin scrupuleux : Pythagore, dit-on, étudiait sévèrement la vocation des jeunes gens qui se présentaient à lui; avant de les admettre aux premières initiations de cette vie nouvelle, il cherchait à lire sur leur visage, à deviner dans leur démarche, dans leurs attitudes, dans toutes les habitudes de leur personne, les penchants de leur âme, le fond vrai de leur caractère, les aptitudes propres de leur esprit[1].

Une fois admis par le maître, dont l'école conserva toujours les habitudes[2], les novices étaient soumis à des

1. Ἐφυσιογνωμόνει, Aul.-Gell., I, 9. Iambl., 71. Origène (*Philos.*, p. 6-9) va jusqu'à prétendre que Pythagore fut par là l'inventeur de la physiognomonique. Cf Luc., *Vit. Auct.*, 3; Clem., *Strom*, VI, 580, a. Apul., *de Mag.*; p. 48. Bip. : « Non ex omni ligno, ut Pythagoras dicebat, debet Mercurius exsculpi »

2. Gell., I, 9 : « Ordo atque ratio Pythagoræ ac deinceps familiæ successionis ejus. »

épreuves, διαπεῖρα[1], dont la durée variable n'était jamais moindre de deux ans, et allait quelquefois jusqu'à cinq[1]. Elles consistaient surtout dans un régime d'abstinence sévère, et dans un apprentissage de toutes les vertus, particulièrement de celle qu'ils appelaient l'amitié. Iamblique parle d'épreuves physiques poussées jusqu'à la cruauté, βασάνου τε ποικιλωτάτας καὶ κολάσεις καὶ ἀνακοπὰς πυρὶ καὶ σιδήρῳ[2], pour savoir de quel degré de courage les aspirants étaient capables : ceci paraît un embellissement destiné à rapprocher la société pythagorique de la pratique des mystères. Toutefois Diogène de Laërte atteste aussi l'existence de ces rigueurs disciplinaires, auxquelles il donne le nom de πεδαρτᾶν ou μεταρτᾶν[3]. Ce qui paraît certain c'est qu'ils étaient soumis à l'épreuve du silence, ἐχεμυθία, se bornant à écouter les leçons qui leur étaient faites, sans qu'il leur fût permis de demander une explication de ce qu'ils ne comprenaient pas, ou même de commenter par écrit ce qu'ils avaient entendu. De là, le nom d'ἀκουστικοί, donné à cette classe inférieure de l'Ordre qui constituait un vrai noviciat, comme l'appelle déjà Hiéroclès[4]. Était-ce un silence absolu, comme celui qui est imposé aux trappistes, ou seulement leur recommandait-on de peu parler, leur enseignait-on la réserve, la modestie dans la discussion[5]? Iamblique laisse supposer les deux interprétations ; ceux qui veulent assimiler complétement la congrégation pythagoricienne aux

1. Gell., l. l. Diog. L., VIII, 10. Iambl., 72.
2. Iamb., 68.
3. Diog. L., VIII, 20.
4. *Comment. in Aur. Carm.*, c. XXXVI, οἱ ἀρχόμενοι, auxquels il oppose les τελεῖοι.
5. Iambl., 94 : Αἰδήμονες.

initiés des mystères, voient dans la règle du silence la μυστικὴ σιωπή, comme ils veulent que le rideau qui cachait à la vue des novices le maître lui-même, représente le παραπέτασμα, qui cachait aux profanes et aux initiés du deuxième degré les mystères du sanctuaire, et ces tableaux sacrés où s'exprimaient en images, pour les époptes privilégiés, les dogmes religieux[1].

Pendant ce temps d'épreuves, les novices n'étaient pas admis en la présence de Pythagore, qu'un rideau dérobait à leur vue, peut-être, comme nous venons de le dire, par une imitation des rites des mystères, ni même admis en sa demeure[2], ce qui leur fit donner le nom d'exotériques, οἱ ἔξω, ou membres du dehors.

Quand ils avaient satisfait à ces épreuves, ils passaient dans la classe des Mathématiciens, affranchie de l'obligation du silence, et ils avaient le droit, peut-être le devoir d'enseigner à leur tour. Enfin, ceux d'entre les associés qui en étaient reconnus capables, montaient au dernier degré, au rang suprême des Physiciens, qui s'occupaient des phénomènes de la nature, de la recherche des principes qui constituent l'Univers, des lois qui le gouvernent, des causes qui l'ont produit et le conservent.

A ces trois classes de Novices, Mathématiciens et Physiciens, que nous décrit Iamblique, nous voyons substituée par Porphyre[3] une autre classification qui ne comprend que deux degrés: les Auditeurs ou Acousmatiques au degré inférieur, qui portaient le nom de Pythagoristes, c'est-à-dire aspirants au Pythagorisme,

1. Lobeck. Aglaoph., t. I, p. 67 et 59.
2. Diog. L., VIII, 10. Iamb., 72.
3 Porph., 37. Iambl., 81, la reproduit également et la complète.

ζήλωτας; les Mathématiciens au premier degré, appelés Pythagoréens. Ceux-ci seuls renonçaient à la propriété individuelle, mettaient toute leur vie en commun, συμβίωσιν διὰ παντὸς βίου[1], et faisaient des vœux éternels. Ces deux degrés s'appelaient encore les Ésotériques et les Exotériques[2]. L'Anonyme de Photius[3] distingue : 1. Les Sébastici, adonnés à la contemplation, à la méditation, à la vie religieuse; 2. Les Politiques; 3. Les Mathématiciens qui s'occupaient de sciences, ou les Savants. A côté de cette division, il en produit encore une autre, fondée sur les rapports des disciples au maître. 1. Les amis personnels, les disciples directs de Pythagore, s'appelaient les Pythagoriques; 2. Les disciples de ces derniers, les Pythagoréens; 3. Enfin ceux qui vivaient en dehors de la communauté, tout en s'efforçant d'en imiter la vie et les vertus, formaient la classe des Pythagoristes.

Quoi qu'il en soit de ces classifications, qui se concilient facilement, malgré leurs divergences, les unes avec les autres, il résulte clairement qu'une discipline savante et sévère présidait à l'organisation de l'Institut et réalisait un vœu, ou un idéal que reprendra plus tard, pour son compte, Platon. Les membres de l'Ordre avaient leur fonction propre, fixe, déterminée, d'après leur caractère et leurs aptitudes. Mais ils n'en étaient pas moins soumis à des règles générales et minutieuses qui gouvernaient tous les détails et tous les devoirs de la vie commune. Ces règlements, ces constitutions, ces lois, νόμοι, étaient

1. Iambl., 81.
2. Clem, *Strom.*, V, p. 575. Origen., *Philosoph.*, p. 6.
3. Cod., 249.

fixés par écrit; et Aristote et Alexandre Polyhistor en avaient tous deux pris connaissance dans les Πυθαγορικὰ ὑπομνήματα[1], terme qui désigne sans contestation un document écrit; ces règles étaient vénérées par tous comme ayant un caractère sacré, divin: elles étaient considérées comme inspirées par les dieux mêmes, ou même comme émanées d'eux[2]: il fallait leur obéir sans réserve, sans discussion, sans murmure: Le maître lui-même avait parlé, αὐτὸς ἔφα[3]. Dans ces règles vraiment monacales, souvent exprimées en symboles, on aperçoit le goût d'une discipline à la fois intérieure et extérieure, le besoin d'obéissance, d'oubli de soi, de renoncement au gouvernement de son âme et à sa propre conscience, qui va jusqu'à en remettre à autrui la direction, penchant funeste au fond, malgré les vertus qu'il peut produire, puisqu'il va jusqu'à désintéresser l'homme de sa vie, et en rendant sa volonté étrangère à ses déterminations, lui ôte le mérite de l'action, et l'élément même de la moralité. L'autorité supprime, quand elle s'exagère, l'ordre qu'elle prétend fonder : si du moins on entend par ce mot une notion morale.

Le matin, au lever, après une prière pour bien disposer l'âme, on devait faire, dans le recueillement et la solitude, une promenade qu'on dirigeait vers des tem-

1. Diog. L., VIII, 24 et 36.

2. Porph., 20 : Προστάγματα ὡσανεὶ θείας ὑποθήκας.

3. Cic., *de Nat. D.*, I, 5 : « Quum ex iis quæreretur quare ita esset, respondere solitos : ipse dixit. Ipse autem erat Pythagoras. Tantum opinio præjudicata poterat ut etiam sine ratione valeret auctoritas. » Conf. Val. Max., VIII, 15. Diog. L., VIII, 46 et Menag. ad l. l. Suid., v. Πυθ. Clem., *Strom.*, II, 369 c. Philox., *Qu. in Genes.*, I, 99, p. 70.

ples ou des bois sacrés : puis on préludait aux travaux et aux études de la journée, par des chants accompagnés de la lyre, des danses et des exercices gymnastiques, sans lesquels il n'y a pas d'éducation pour les Grecs. Le soir, on faisait encore une promenade, mais cette fois en compagnie d'un ou de deux frères; on prenait le bain; puis venait le repas en commun, suivi de sacrifices, de libations, et de lectures faites à haute voix par les plus jeunes disciples, dirigées et commentées par les plus âgés[1].

Parmi les règles morales qu'on leur apprenait à pratiquer, et qui constituaient un plan et un régime de vie qui s'appelait la *Vie pythagorique*, il importe d'en mentionner quelques-unes.

Au premier rang des vertus était placée, comme on peut le supposer, l'obéissance : applicable à la vie politique, cette règle l'était bien plus encore à la vie privée. Dès l'enfance, il faut habituer l'homme à l'ordre et à la modestie[2]. La chasse était un plaisir cruel interdit aux membres de cette association, qui respectait jusque dans l'animal le principe sacré de la vie. D'après quelques renseignements, l'Ordre aurait adopté une sorte de costume, la robe de laine blanche, qu'avait portée Pythagore[3]. D'autres prétendent, au contraire, qu'ils ne portaient que des vêtements de lin, et s'interdisaient la laine, qui n'était pas considérée comme pure[4]. Peut-être l'ex-

1. Iambl., 96, 97, 98, 99.
2. Aristox. Stob., *Floril.*, XLIII, 48 : τάξις καὶ συμμετρία. Iambl., 185, 201, 203.
3. Diog. L., VIII, 19.
4. Iambl., 149. Cependant d'après Aristote, cité par Diog. L. (VIII,

clusion de la laine ne doit-elle s'appliquer qu'aux rites de la sépulture, où ce tissu était interdit comme linceul, d'après l'usage orphique[1], aussi bien que l'était le cercueil de cyprès[2].

La chasteté n'était pas imposée; mais il était recommandé d'user avec modération des plaisirs de l'amour; car l'homme ne cède jamais à la volupté sans se sentir inférieur à lui-même.

Quant au régime alimentaire, par où les ordres monastiques se sont de tout temps et en tout pays distingués, si l'on en croyait absolument Diogène, Porphyre et Iamblique, la vie pythagorique aurait été une vie d'abstinences sévères, de jeûnes fréquents, d'ascétisme rigoureux, comme de chasteté parfaite et de renoncement entier aux joies de ce monde. Aristote et Aristoxène ramènent ces préceptes à une mesure plus sage, et éloignée de tout excès. Porphyre reconnaît lui-même que les pythagoriciens faisaient une place aux plaisirs élégants et honnêtes[3]. Quant aux détails du régime, les renseignements sont peu d'accord. L'interdiction de toute nourriture animale est mentionnée par Diogène de Laërte, qui la dit fondée chez les pythagoriciens par l'opinion qu'ils soutenaient de l'identité de nature entre l'homme et la bête, qui ont entre eux de commun le droit de la vie, κοινὸν δικαῖον ἡμῖν ἐχόντων ψυχῆς[4]. Xéno-

19), l'usage du lin n'aurait pas été connu du temps de Pythagore : ce que conteste Krische (p. 31), s'appuyant sur Thucydid., I, 6.

1. Herodot., II, 81.

2. Diog. L., VIII, 10. Iamb., 154, soit parce que le sceptre de Jupiter était supposé de cyprès, soit par quelque raison mystique.

3. Porphyr., 38 et 39. Ἐπὶ καλοῖς καὶ δικαίοις, d'après Aristoxène.

4. Diog. L., VIII, 13.

phane, en effet, contemporain de Pythagore, dans une épigramme rapportée par Diogène[1], dit que le philosophe ne voulait même pas qu'on frappât les animaux; car, voyant battre un chien qui hurlait de douleur, il s'était écrié : « Arrête : ne frappe pas; c'est l'âme d'un de mes amis que j'ai reconnu à sa voix. » Ce respect de la vie allait jusqu'à interdire sur les autels le sacrifice des victimes : il ne voulait adorer qu'un autel non sanglant, comme il l'avait fait à Délos, au temple d'Apollon[2]. Si cette règle d'abstinences est vraie, ce serait un nouveau rapprochement avec la vie orphique, qui permettait toute nourriture sans vie, et interdisait toute nourriture vivante[3]. Mais Aristoxène, que cite également Diogène, dit que Pythagore avait permis toute espèce de nourriture animale, à l'exception du bélier et du bœuf qui laboure[4]. Suivant d'autres relations, les pythagoriciens n'excluaient de leur alimentation que les chairs des bêtes mortes de maladie, ou déjà entamées par d'autres bêtes; en outre, le mulet de mer, le poisson nommé Oblade, les œufs et les espèces ovipares, les fèves, et les autres aliments interdits par ceux qui confèrent l'initiation aux mystères[5]. Plutarque et Athénée rapportent que les orphiques et les pythagoriciens interdisaient de manger le cœur et la cervelle : ce qui suppose la permission de manger les autres parties de l'ani-

1. Diog. L., VIII, 36.
2 Diog. L., VIII, 19 : Θυσίαις τε ἐχρῆτο ἀψύχοις; VIII, 22 : Ἀναίμακτον βῶμον. Conf. VIII, 19.
3. Plat , *De legg.*, VI, 782 : Ἀλλ' Ὀρφικοί τινες λεγόμενοι βίοι.... ἀμυχῶν μὲν ἐχόψενοι πάντων, ἐμψυχῶν τοὐνάντιον πάντων ἀπεχόμενοι.
4. Diog. L., VIII, 20. Athen., X, p. 418 c. Aul.-Gell., IV, 11, § 1, 6.
5. Diog. L., VIII, 33

mal[1]. L'interdiction des fèves, commune aux orphiques et aux pythagoriciens, ne peut être interprétée comme une défense de s'occuper de politique, puisque la politique était un élément essentiel de leur institut : il vaudrait mieux l'entendre comme Aulu-Gelle, qui croit y voir un précepte de s'abstenir des excès de la volupté[2]. Krische, ingénieusement, l'interprète comme une expression de la haine que portaient les pythagoriciens aux gouvernements démocratiques, où toutes les questions politiques, et particulièrement l'élection des magistrats, étaient résolues par les suffrages populaires[3]. Enfin, ce pourrait bien être simplement une de ces pratiques superstitieuses qui se mêlent aux conceptions les plus élevées, et paraissent fortifier les sentiments religieux en les soumettant à une discipline matérielle. L'instinct pratique des pythagoriciens épaisissait la religion pour empêcher qu'elle ne s'évaporât trop vite. Mais toutes ces manières d'entendre le fait, comme le fait lui-même

1. Plut., *Symp.*, II, 635, c. Athen., II, 65, f, 6, f., Aul.-Gell., IV, II, 4, qui cite Aristote et Aristoxène ; ce dernier aurait tenu ses renseignements de Xénophyle le pythagoricien et de quelques autres personnes âgées qui auraient vécu presque dans le même temps que Pythagore. Aulu-Gelle invoque le témoignage de Plutarque qui, dans son livre sur Homère, aurait dit : « Aristote nous apprend que les pythagoriciens s'abstenaient de manger la matrice et le cœur des animaux, l'ortie de mer, quelques autres bêtes ; mais qu'ils faisaient usage de toute autre espèce de chair, » et d'après le même Aulu-Gelle, Aristoxène racontait même que Pythagore aimait les cochons de lait et les jeunes chevreaux.

2. Greg. Nazianz., *Or.*, XXIII, 535, c. Lobeck. Aglaoph., p. 252. Aul.-Gell., IV, 11, sur ce vers d'Empédocle, Δειλοὶ, πάνδειλοι, κυάμων ἀπὸ χεῖρας ἔχεσθαι.

3. Krisch., p. 35. Cf. Diog. L., VIII, 34. Iambl., 260. Les pythagoriciens sont accusés de τοῖς κυάμοις πολεμεῖν, ὡς ἀρχηγοῖς γεγόνοσι τοῦ κλήρου. Cf. Plut., *De educ. puer.*, p. 12, e.

de l'interdiction des fèves, sont renversées par le témoignage d'Aristoxène, qui affirme, au contraire, que c'était un aliment recommandé et employé fréquemment par Pythagore, qui le trouvait digestif et laxatif[1].

A ce régime plus ou moins sévère, mais qui s'écartait certainement de la vie ordinaire, il faut ajouter quelques prescriptions cérémonielles qui achèvent de marquer le caractère religieux de l'Association. Par exemple, il est interdit par les règles de l'Ordre d'entrer dans un temple avec des vêtements neufs; si le pavé du temple a été souillé par du sang, il faut le purifier avec de l'or ou de l'eau de mer; il est défendu aux femmes de faire leurs couches dans l'enceinte consacrée; on ne doit pas, aux jours de fêtes, se couper les ongles ni les cheveux; il est interdit de tuer même un pou dans l'intérieur d'un temple. Il est défendu de brûler les morts, et prescrit de les ensevelir dans des linges blancs. Quand il tonne, on doit toucher la terre. Il ne faut pas quitter le lit avant le lever du soleil, ni porter l'image d'un dieu gravée sur son anneau. Il est enjoint d'entrer dans les temples par la droite, et d'en sortir par la gauche[2]. Parmi les formes de purification, on recommande les ablutions et les aspersions[3].

On pourrait peut-être, si l'on n'avait que ces renseignements, mettre en doute la réalité historique d'une discipline si savante, et d'un plan de vie si analogue au régime des ordres monastiques. Mais Platon vient les confirmer et atteste non-seulement que Pythagore avait

1. Aul.-Gell., IV, 11.
2. Iambl., 153, 256.
3. Diog. L., VIII, 33 : λουτρῶν καὶ περιῤῥαντηρίων.

prescrit aux membres de l'institut des règles particulières de vie, Πυθαγόρειος τρόπος τοῦ βίου, mais encore que de son temps il y avait des partisans de la doctrine qui se distinguaient par certains usages, et surtout par la sévérité de leurs mœurs. « A-t-on jamais prétendu, dit-il, que Homère ait présidé pendant sa vie à l'éducation de jeunes gens qui se sont plu à l'entourer, et qui ont transmis à la postérité un plan de vie Homérique, ὁδόν τινα βίου, comme Pythagore, à ce qu'on dit, fut recherché pendant sa vie dans ce but, à tel point qu'on distingue *encore aujourd'hui* entre tous les hommes ceux qui suivent le genre de vie appelé par eux-mêmes pythagorique « οἱ ὕστεροι ἔτι καὶ νῦν Πυθαγόρειον τρόπον ἐπονομάζοντες τοῦ βίου[1] : » passage où l'on voit que cette règle était considérée comme ancienne au temps de Platon. Les fragments des comiques achèvent de dissiper les doutes qui pourraient subsister, et complètent le tableau de cette vie pythagorique.

« Boire de l'eau, dit Aristophon dans le *Pythagoriste*[2], c'est le fait d'une grenouille; manger des légumes et des oignons, d'une chenille; ne pas se laver, c'est être sale; passer l'hiver à la belle étoile, c'est vivre comme un merle; souffrir le froid, causer en plein midi, c'est affaire aux cigales; ne pas se servir d'huile, et ne pas même en voir, c'est d'un gueux; marcher pieds nus dès le lever du soleil, c'est d'une grue, ne pas dormir, pour ainsi dire, d'une chouette. » Le caractère d'abstinence sévère, et presque d'ascétisme de la secte, est relevé avec une insistance singulière par

1. *Rep.*, X, 600, b.
2. Athen., VI, 238.

tous les comiques. S'agit-il de peindre un avare, Antiphane dira que: « c'était un homme d'une telle ladrerie qu'il ne laissait même pas entrer dans sa maison les aliments que se permettait le bienheureux Pythagore, ὁ τρισμακαρίτης[1]. » S'il fallait en croire ces peintures chargées, mais où la charge même fait supposer un fond de réalité, le régime pythagoricien aurait, chez quelques fanatiques, dégénéré en une espèce de mépris des soins du corps, qui annonce et prépare la vie cynique, et celle de certains ordres monastiques, où la propreté personnelle est considérée comme une volupté qu'il faut s'interdire sous peine de péché sensuel. Le pythagorisant ne mange rien qui ait eu vie, aucun aliment cuit; il ne boit pas de vin. Il se nourrit de pythagorismes, de raisonnements creux, de rognures de pensées. Son régime quotidien est un pain sans levain, et un verre d'eau: un vrai régime de prison. Le menu du festin est quelquèfois un peu plus varié sans être beaucoup plus exquis: ce sont des poissons salés, qu'ils ramassent dans leurs besaces, des figues sèches, du fromage, du marc d'olives, du pain noir dont la quantité leur est sévèrement mesurée: une obole pesant, par repas [2].

Ce n'est pas tout: le pythagoricien doit supporter le jeûne, la malpropreté, la vermine, le froid, le silence, la tristesse, la privation de bains: « Au nom du ciel, croyez-vous vraiment, dit Aristophon dans le *Pythagoriste*, que ce soit de leur plein gré que ceux qu'on appelle les vieux pythagoriciens[3], vivent dans cette crasse et portent ces

1. Athen., III, 108.
2. Aristophane, Alexis, dans Athén., IV, 161.
3. Τοὺς πάλαι ποτέ.... Athén., IV, 161. A ces anciens et sévères py-

vêtements troués? N'en croyez rien : c'est par nécessité; comme ils n'ont rien, ils ont cherché de beaux prétextes pour donner aux gueux une règle de vie conforme à leur état. Mais servez-leur des poissons de choix et des viandes délicates, s'ils ne les croquent pas jusqu'à s'en mordre les doigts, je veux être dix fois pendu. » Diogène attribue, d'après Sosicrate, l'invention du costume cynique[1] à Diodore d'Aspendos, qu'Athénée dit avoir été ou avoir passé pour être un pythagoricien. « Diodore d'Aspendos, a vécu votre vie cynique, portant les cheveux longs, se complaisant dans la saleté, et marchant nu-pieds. » C'est de lui que vient, dit Hermippe, l'habitude de porter les cheveux longs, que d'autres disent pythagoricienne[2]. Mais les poëtes cités plus haut, qui appartenaient à la comédie moyenne attique et aux dernières années du IVe siècle, signalant ces usages cyniques comme déjà très-anciens, il faut sans doute en faire remonter plus haut l'origine, et croire qu'ils étaient dans la tendance même de l'Ordre pythagoricien. Le caractère de toutes ces habitudes de vie, de ces pratiques extérieures, est religieux : et l'élément religieux consiste d'une part dans la mortification des sens, le mépris du corps, de l'autre dans la *Règle*; c'est-à-dire dans la vertu de l'obéissance par laquelle l'individu se soumet

thagoriciens étaient opposés par le même Aristophon les nouveaux plus relâchés. Diog. L., VIII, 38 : « Ils mangent des légumes et boivent de l'eau ; mais quant à la vermine, au manteau troué, à la privation de se laver, il n'en est aucun, parmi les *jeunes*, qui voudrait s'y soumettre. »

1. Diog. L., VI, 13.

2. Athén., IV, 163.... Iamblique nomme Diodore un disciple d'Arésas, ce qui est sans doute une erreur, puisqu'il a vécu, d'après Athénée, vers 300, et qu'Arésas était un des auditeurs directs de Pythagore.

à une loi extérieure, à la volonté d'autrui, et lui sacrifie la sienne. C'est l'essence de la discipline monastique et pythagorique.

Nous retrouvons ces mêmes usages, en partie du moins, dans les orphiques qui ont avec les pythagoriciens des rapports diversement appréciés.

Cette communauté de certains usages est attestée par Platon : les pratiques de vie orphique, dit-il, Ὀρφικοί τινες λεγόμενοι βίοι, commandent de s'abstenir de toute nourriture animée, et permettent toute nourriture qui ne l'est pas. Bien qu'appuyée sur des analogies entre les idées pythagoriciennes et les idées orphiques, qui même se mêlent et se confondent, cette liaison n'en constitue pas moins un point obscur de l'histoire des pythagoriciens.

Quoiqu'il soit assez étrange que les pythagoriciens, voués au culte d'Apollon[1], symbole de l'ordre, de la mesure, de la lumière, de l'harmonie, se soient unis au culte sombre, sanguinaire, passionné, tragique de Bacchus, il n'est pas possible de mettre en doute cette liaison[2]. Mais ce sur quoi l'on conteste, c'est de savoir si les pythagoriciens ont adopté les usages et les maximes des sectes orphiques, et tout en les transformant et les approfondissant, se les sont appropriés[3], ou si, comme le

1. Diog. L., VIII, 37. Mnésimachus dans *Alcmæon*, « suivant le rite des pythagoriciens, nous sacrifions à Apollon, et ne mangeons rien qui ait eu vie. »

2. Elle est reconnue par Zeller, Krische, Boeckh, Ottf. Müller, *Prolegg. zu ein Myth.*, Lobeck., *Aglaoph.*,

3. C'est le sentiment de Boeckh. dans son livre sur la Crète, t. III, p. 2?8 : « Das vorhandene Alte ward von ihnen aufgefasst, erweitert, und zum Theil mit Fremdartigen gemischt, allein, seiner Hauptrich-

croit Lobeck, c'est de la société pythagoricienne que sont sortis les sectes et les mystères orphiques; l'exposition des faits mêmes montrera la difficulté de la solution.

D'abord l'antiquité est muette sur l'influence qu'ont exercée les pythagoriciens dans la Grèce propre, et sur les pays où s'est répandue leur philosophie. Tout ce qu'on sait, c'est qu'on ne connaît aucun livre ni aucun nom d'auteur orphique avant Pythagore.

Ion de Chios[1] attestait que ce dernier avait composé des poésies qu'il avait fait passer sous le nom d'Orphée[2]. On cite en effet deux Ἱεροὶ λόγοι sous le nom de Pythagore[3], l'un en prose dorique, l'autre en hexamètres.

Mais on cite également un Ἱερὸς λόγος en 24 livres d'Orphée[4], d'où l'on prétend que Pythagore tira toute sa philosophie des nombres[5]. « Toute la théologie grecque, dit Proclus, est sortie de la mystagogie orphique. Pythagore fut le premier qui fut initié par Aglaophémus aux rites divins, τὰ περὶ Θεῶν ὄργια; Platon fut le second. » On sait en effet que la légende se forma, à une époque qu'on ne peut préciser, que Pythagore avait été initié à la reli-

tung, nicht umgewandelt. Die Pythagoreer haben mehr von dem frühern Orphischen Wesen sich angeeignet, als in dasselbe hineingetragen.

1. Diog. L., VIII, 8. Clem. Alex., I, p. 333.
2. Πυθαγόραν εἰς Ὀρφέα ἀνενεγκεῖν τινα.
3. Nous avons des fragments de l'un et de l'autre : du premier, dans Iambl., *V. P.* 28, et Procl., *ad Euclid.*, p. 7, et *Theol. arithm.*, p. 19; du second dans Diog. L., VIII, 7, qui cite le vers :

Ὦ νέοι, ἀλλὰ σέβεσθε μεθ' ἡσυχίας τάδε πάντα.

4. Diog. L., VIII, 7. Clem. Alex., 333. Suid., v. Ὀρφ. Fabricius, *Bibl. Græc.*, t. I, p. 161.
5. Iambl. *V. P.* 28 et Proclus, *Theol. Plat.*, I, 5.

gion orphique à Lesbéthra par Aglaophémus, qui en était le grand prêtre[1]. C'est là sans doute une fable dont l'absence de fondement historique est démontrée par ce fait seul : c'est que les Ἱεροὶ λόγοι[2] attribués par Pythagore à Orphée ont pour auteurs connus, Onomacrite, le seul orphique qui ne soit pas pythagoricien, puis Zopyre d'Héraclée, Brontinus, un parent de Pythagore, Arignoté, Théognète de Thessalie, Thélaugès, Cercops, tous pythagoriciens. Mais malgré les traditions fabuleuses qui altèrent ou exagèrent les faits, il reste peu de doutes raisonnables que les doctrines et les sectes pythagoriciennes et orphiques se rapprochèrent, si elles ne se confondirent pas, et ce rapprochement fut tel que nous ne pouvons distinguer avec clarté ni fixer avec certitude ce qui est exclusivement pythagoricien, et ce qui est exclusivement orphique; à laquelle des deux sectes appartient la priorité, et quel est celui des deux éléments qui conserve dans le mélange la plus grande importance.

De même qu'Orphée était descendu aux enfers, de même Pythagore y descendit en Crète, et parmi les poëmes orphiques attribués à Cercops, disciple de Pythagore, on signale également une Κατάβασις; ces traditions

1. Iambl., *V. P.*, 28, 145, 151. Procl., *in Tim.*, 3, p. 291; *Theol. Plat.*, I, 5. Acad. des Inscript., La Barre, t. XVI, p. 24.

2. Les titres conservés des ouvrages qui portent ce nom générique et forment le noyau de toute la littérature orphique, ont une couleur mystique, et semblent prouver que le contenu était un rituel hiératique. Lobeck, *De myster. arg.*, 1, 2, 3 : « Hierologias istas a philosophia alienissimas ac fere totas ex fabulari historia repetitas fuisse; quæ autem hierophantæ ferantur in mysteriis celebrandis loquuti esse, minime huc spectasse, ut initiatis symbolorum altiorem intellectum aperirent, sed fuisse narrationem de ortu hujus sacri fabulose traditc, deque prima institutione. »

de descentes miraculeuses, illustrées par le grand peintre Polygnote, témoignent d'un sentiment qui paraît commun aux deux doctrines, et naissent d'une même conception sur la destinée de l'homme. Pénétrer le mystère de l'autre vie ; savoir à quelle loi elle est soumise ; sans l'affranchir d'une crainte salutaire, délivrer l'homme du désespoir infernal de supplices éternels ou du supplice plus infernal encore de l'anéantissement absolu ; enfin le consoler et le relever du joug de la mort, tels sont les points communs où ils paraissent avoir tendu tous les deux, et qui prouvent que tous deux ont essayé de s'introduire dans le cercle des croyances pratiques, de constituer une religion et une théologie.

Au temps de Platon on rencontre une secte de faux dévots, avec un régime de vie austère, de nombreux livres, des prophéties sur la vie future, qui porte le nom d'Orphéotélestes[1] : ce sont ces usages orphiques qu'Hérodote appelle aussi bachiques, et qu'il rapproche presque jusqu'à les confondre avec les superstitions égyptiennes et pythagoriciennes[2].

Outre ces relations réelles, les deux sectes avaient encore dans leur enseignement des points communs qui ne s'expliquent que par des rapprochements individuels. Par exemple, et surtout dans la psychogonie, où cependant les orphiques ne pénétraient pas plus loin que ne

1. Plat., *Rep.*, II, 364. Ἀγύρται καὶ μάντεις, qui procédaient à prix d'argent à des θυσίαις καὶ ἐπῳδαῖς, ἐπαγώγαις καὶ κατάδεσμοις, *incantamentis et defixionibus magicis*. Euripid., *Hippol.*, v. 953. Strab., X, p. 474. Demosth., *de Coron.*, p. 313 (568 Tayl.). Diog. L., X, 4.

2. Hérod., II, 81 : Ὁμολογέουσι δὲ ταῦτα τοῖσι Ὀρφικοῖσι καλεομένοισι και Βακχικοῖσι, ἐοῦσι δὲ Αἰγυπτίοισι καὶ Πυθαγορείοισι. Conf. Fréret, Acad. des Inscr., t. XXIII, p. 260.

le réclamait le besoin pratique exigé par leurs καθαρμοί, ils s'occupaient du sort de l'âme dont ils expliquaient le péché par des représentations mystiques, et dont ils montraient la présence dans le corps comme une première expiation : car se sont eux qui les premiers ont appelé le corps le tombeau de l'âme[1].

D'après la théogonie d'Orphée attribuée à Onomacrite, l'âme détachée par les vents de l'âme du monde, dont elle faisait primitivement partie, est poussée et introduite par eux dans le corps sensible, est liée à la roue de l'ordre de la nature qui l'entraîne fatalement dans toutes ses vicissitudes, et arrive soit au bonheur, soit au châtiment. A ces idées se liait la maxime, enseignée comme un secret mystérieux[2], que les hommes sont placés ici-bas par les dieux comme dans une prison[3], proposition orphique sans doute, comme le démontre Lobeck[4], mais qui fut philosophiquement dé-

1. *Cratyl.*, 300 c. : Δοκοῦσι μέντοι μοι μάλιστα θέσθαι οἱ ἀμφὶ Ὀρφέα τοῦτο τὸ ὄνομα, ὡς δίκην διδούσης τῆς ψυχῆς, ὧν δὴ ἕνεκα δίδωσι. C'en est le tombeau, σῆμα, — la manifestation sensible, et comme le signe visible σῆμα (de σημαίνω), — enfin c'en est le gardien, qui la conserve et la sauve : σῶσμα. Mais la maxime est également pythagoricienne, comme le prouve le fragment de Philolaüs, cité par Boeckh et tiré de Clem. Alex., (*Strom.*, III, p. 433), et reproduit par Théodoret (*Græc. Affect. Cur.*, V, p. 744). Le premier dit : « Il est bon de se rappeler le mot de Philolaüs. Or voici ce que dit le pythagoricien : « Les anciens « théologiens et devins (Philolaüs ferait ici allusion aux orphiques), « disent que l'âme a été unie au corps en punition de certaines fautes, « et est pour ainsi dire ensevelie en lui comme dans un tombeau, καθάπερ ἐν σώματι τούτῳ τέθαπται. » Le second : « Philolaüs est tout « fait d'accord avec cette doctrine, » et il reproduit la phrase de Clément. Conf. Lobeck, *Aglaoph.*, p. 765.

2. Ἐν ἀπορρήτῳ λεγόμενος.

3. Ὡς ἐν φρουρᾷ τινί. *Phæd.*, p. 62 b.

4. *Aglaoph.*, p. 795; il s'appuie sur Iambl. (*Protreptic.*, 8, p. 134),

veloppée dans la métaphysique pythagoricienne, où elle aboutit à la théorie de la migration des âmes, en germe déjà dans l'orphisme.

Je suis en effet convaincu, quoiqu'on ne connaisse aucun écrit orphique antérieur à Pythagore, que l'idée d'une religion orphique n'est pas l'œuvre exclusive d'Onomacrite, et n'est pas née sous l'influence du pythagorisme persécuté et dispersé dans la Grèce continentale. Comment admettre que par une falsification effrontée, n'ayant aucune racine dans les croyances et les traditions populaires, sans aucun antécédent historique, un poëte ait pu inventer un ensemble de rites et de croyances qui ont si profondément pénétré dans la vie pratique d'un peuple, et ont eu une telle durée et une telle influence? Les témoins classiques attestent qu'Orphée, quel qu'ait pu être historiquement ce personnage, avait laissé un culte secret qui unissait des consécrations, des mystères et des prophéties avec un rituel correspondant, et que ce personnage avait le don magique du chant et de la poésie[1]. Onomacrite n'a guère pu par des combinaisons, des rapprochements, des altérations, des falsifications, que réduire en un système lié et enchaîné, la mystique de cette religion qui admit, on ne sait à quelle époque, le culte de Dionysos Zagreus, et en fit

et plus solidement sur le fragment orphique (dans Olympiodore, *ad Phædon.*, 176, éd. Wyttenbach), où on enseigne, comme l'avait fait Empédocle, un mouvement circulaire des âmes. Conf. les vers cités comme d'Orphée par Clem. Alex., *Strom.*, v. 673. Sur la migration des âmes dans l'orphisme, conf. Ed. Gerhard, *über Orpheus und die Orphiker*, Berlin, 1861, p. 65.

1. Les attributs d'Orphée sont : 1° Μαντεῖα (Euripid., *Alc.*, 968) ; 2° Χρησμοί, dont les pratiques sont : 1° Καθαρμοί, 2° τελεταί (Aristoph., *Ran.*, 1043).

le πάρεδρος des deux Déesses qui présidaient aux mystères d'Éleusis et le centre des rites orphiques[1].

Le fait que Pythagore attribuait à Orphée ses propres ouvrages[2], que Philolaüs par le mot : les anciens théologiens et devins, faisait allusion à ce personnage, l'antiquité certaine des mystères orphiques, tout semble autoriser l'opinion que Pythagore ou plutôt les pythagoriciens dispersés dans la Grèce propre, obéissant à une impulsion primitive et au même esprit qui animait l'orphisme, ont formé là de nouvelles associations, qui ont contracté un commerce intime avec les société orphiques, ou peut-être tout en gardant une certaine indépendance, se sont affiliés avec la secte qui était déjà constituée et puissante[3]. Ce qui n'empêche pas d'admettre que Onomacrite ait pu profiter des doctrines pythagoriciennes, pour ses interpolations audacieuses et ses falsifications effrontées des oracles et des poésies antiques. Le principe philosophique et scientifique qu'elles contenaient lui permit de tirer, avec un art qu'il faut admirer, de la confusion des fables Dionysiaques, une conception systématique qui n'est ni sans grandeur ni sans profondeur, et qui contient la première tentative d'une théologie spéculative chez les Grecs.

Ce n'est pas seulement avec les doctrines orphiques, c'est encore avec les doctrines et les pratiques de la secte juive des Esséniens qu'on signale des analogies re-

1. Conf. sur l'orphisme Eschenbach, *Epigenes, de poesi Orphica*, Nurimb., 1702 Bode. *de Orpheo*, 1824; Götting. et son *Histoire de la poésie grecque*, t. I, p. 87-190; mais surtout Lobeck, *Aglaopham.*, Königsb., 1824; C. Eichhoff, *de Onomacrito*, Elberfeld, 1840, Progr.

2. V. plus haut, p. 128, n. 2.

3. Ottf. Müller, *Prolegg. zu ein. wissensch. Mythologie.*

marquables, d'où l'on a voulu conclure à des influences directes et à des relations personnelles. Josèphe nous dit en effet que les Esséniens suivaient un genre de vie qui avait été introduit chez les Grecs par Pythagore[1]. Creuzer explique ces analogies par les sources où les Esséniens et les pythagoriciens auraient également puisé, c'est-à-dire à des sources persanes[2]. Il repousse donc l'idée d'influences directes exercées sur des Juifs par les doctrines pythagoriciennes[3]. Mais quand bien même on ne pourrait les admettre comme un fait historique, ce qu'on ne peut mettre en doute c'est la très-frappante analogie des idées, des tendances, des pratiques. Le fondement de l'Essénisme est, il est vrai, dans une conception dualiste, qui est loin d'avoir cette clarté et cette importance dans le pythagorisme, où les principes contraires se concilient dans la synthèse du nombre. Il est vrai aussi qu'on ne retrouve chez les premiers aucune trace des théories de la migration des âmes, et surtout de la théorie caractéristique des nombres. Mais sous le rapport purement religieux, quelles nombreuses et frappantes affinités ! Ils rejettent également la nourriture animale, les sacrifices sanglants, les bains chauds ; tous deux placent l'idéal de l'homme dans une vie commune, avec une communauté réelle de biens[4], recommandent une obéissance absolue, le secret des doctrines, le respect et la vénération de ceux par qui elles leur ont

1. *Antiq.*, XV, 10, 4 · Καὶ οἱ παρ' ἡμῖν Ἐσσαῖοι καλούμενοι. Γένος δὲ τοῦτ' ἐστι διαίτῃ χρώμενον τῇ παρ' Ἕλλησιν ὑπο Πυθαγόρου καταδεδεγμένῃ.

2. *Symbol.*, I, ed., IV, p. 433.

3. Repoussée par Ewald, Ristchl, et adoptée par Zeller et Baüer.

4. Les pythagoriciens en sont probablement restés à la théorie.

été transmises. Ce sont également des sociétés fermées, où l'on n'admet de nouveaux affiliés qu'après des épreuves sévères, et d'où les indignes sont rigoureusement chassés. Les deux sectes honorent et adorent les éléments comme des puissances divines et donnent, pour ce culte, des prescriptions spéciales, dans lesquelles elles s'accordent d'une manière étonnante. Ni l'une ni l'autre ne paraît avoir dédaigné la magie et elles considèrent toutes deux comme le fruit de la sagesse et de la piété le don de prophétie qu'elles accordent à leurs membres les plus distingués.

Enfin dans les livres attribués à Numa et découverts en 181 avant Jésus-Christ, on prétendait retrouver des influences et même des idées pythagoriciennes. Varron, cité par saint Augustin[1], se borne à dire que ces livres contenaient les raisons des institutions religieuses que Numa avait fondées, *sacrorum institutorum causæ, cur quidque in sacris fuerit institutum ;* et il trouve en général que les mythes, les cultes, les rites, ont leur fondement dans une conception de la nature, dans des raisons purement physiques et philosophiques[2]. Mais Tite-Live et Plutarque sont plus explicites : ces livres, que Plutarque qualifie de livres sacrés, écrits de la main même de Numa[3], et qu'il avait fait enterrer avec lui, parce que, suivant la maxime pythagoricienne, il n'était pas convenable de confier la garde d'une doctrine secrète à des lettres sans vie, et qu'il valait mieux en remettre la tradition fidèle à la mémoire de ceux qui en étaient dignes,

1. *De Civit. D.*, VII, 34.
2. *De Civit. D.*, VII, 18 sqq.
3. *Numa*, 22.

ces livres étaient au nombre de 24, suivant Plutarque, de 14 suivant Tite-Live. La moitié d'entre eux (12 ou 7) étaient consacrés au droit pontifical, et étaient, suivant ce dernier, écrits en latin; l'autre moitié écrite en grec avait un objet et un contenu philosophique et théologique[1]. C'était sans doute une explication rationnelle, une interprétation naturelle des institutions religieuses, qui en leur ôtant une origine et un fondement surnaturels, devait tendre à ébranler les croyances établies : *dissolvendarum religionum pleraque esse.* On comprend donc que le sénat sur la proposition du préteur les fit brûler. Ce qui nous intéresse dans ce récit, c'est que Valérius Antias, auteur de T. Live et de Plutarque et probablement aussi de Pline l'ancien, qui contient le même renseignement, affirme que cette seconde partie des livres brûlés renfermait les doctrines pythagoriciennes : *adjicit Antias Valerius Pythagoricos fuisse vulgatæ opinioni, qua creditur Pythagoræ auditorem fuisse Numam, mendacio probabili accommodata fide*[2]. Il n'est pas nécessaire que ces livres aient été réellement d'origine et de doctrine pythagoriciennes, pour la conclusion que nous en voulons tirer. Il est certain que les pythagoriciens, comme on le reproche à ces livres, expliquaient les dieux comme des forces physiques, et donnaient de la religion et de ses croyances une exposition rationnelle et humaine. En outre, la relation entre les mouvements des opinions religieuses qui

1. Plut., 22, d'après Valérius Antias : Δώδεκα μὲν εἶναι βίβλους ἱεροφαντικὰς, δώδεκα δὲ ἄλλας ἑλληνικὰς φιλοσόφους. T.-Liv., XL, 29 : « Septem Latini de jure pontificio erant; septem Græci de disciplina sapientiæ. »

2. T.-Liv., XL, 29. Plin., *H. N.*, XIII, 27 : « Libros septem juris pontificii, totidemque Pythagoricos fuisse. »

se sont produits à Rome, et les tentatives de réforme opérées dans ce même sens par les sectes orphiques, si intimement liées avec les pythagoriciens, est un fait historiquement démontré, ne fût-ce que par l'histoire des Bacchanales Romaines.

Les cultes Bachiques qui se répandirent à Rome au commencement du IIe siècle, donnèrent lieu à des poursuites judiciaires qui nous en montrent l'origine. Ces associations mystérieuses et ces cultes secrets rigoureusement persécutés par l'orthodoxie romaine[1], venaient, il est vrai, en partie d'Étrurie et de Campanie: mais les recherches judiciaires en montrèrent un foyer ardent dans l'Apulie, dans toute l'Italie méridionale et surtout à Tarente, un des centres d'origine du pythagorisme[2]. Quelqu'opinion qu'on se fasse sur la réalité du fait des livres pythagoriciens attribués à Numa, la tradition qui se forme sur cette donnée atteste du moins l'affinité des idées pythagoriciennes avec tous les mouvements des idées religieuses dans l'antiquité. Tous les phénomènes

1. Voir le discours de Postumius contre *pravis et externis religionibus captas mentes*, T.-L., XXXIX, 15.

2. T.-Liv., XXXIX, 9, 18, 41; XL, 19. On les appelait «clandestinæ conjurationes.» On institua pour les juger des tribunaux spéciaux: « Quæstiones de Bacchanalibus sacrisque nocturnis extra ordinem. » On publia dans toute l'Italie un décret portant, entre autres prescriptions: « Bacas vir nequis adiese velet ceivis romanus neve nominus latini. » On a retrouvé en 1692 en Calabre, gravé sur l'airain, ce sénatus-consulte de l'an 186 avant J. C., qui est le neuvième monument conservé de la langue latine. Tite-Live ajoute: « L. Postumius Prætor, cui Tarentum provincia evenerat, reliquias Bacchanalium quæstionis cum omni executus est cura, » et dans le livre XL, 19: « L. Duronio prætori, cui provincia Apulia evenerat, adjecta de Bacchanalibus quæstio est: cujus residua quædam velut semina ex prioribus malis jam priore anno adparuerant. »

de cette nature, tous les faits qui se sont produits avec ce caractère dans le monde ancien et on peut dire dans le monde moderne, se rattachent en quelque point au pythagorisme, et cette affinité prouve jusqu'à l'évidence ce que nous cherchons à démontrer en ce moment, c'est-à-dire, le caractère profondément religieux du pythagorisme.

La religion n'est pas pour lui simplement un mouvement libre de l'âme qui s'élève vers l'idéal de perfection que réalise et représente la divinité : on reconnaît facilement qu'il la considère comme un gouvernement, une discipline savante et forte des opinions et des volontés, des esprits et des âmes. Tous ces règlements minutieux, ces prescriptions cérémonielles, ces pratiques extérieures absolument semblables à ce qui était usité dans les mystères[1], dénotent l'instinct pratique du prêtre, qui sait par quels moyens on peut s'emparer de l'imagination, et réduire à une loi extérieure et à une discipline les révoltes de la liberté humaine.

Le caractère religieux de l'association pythagorique se manifeste encore par d'autres faits non moins significatifs. Telle est l'admission des femmes[2], qui chez les Grecs, ne se comprenait que pour des buts religieux. On nous les montre assistant aux conférences de Pythagore, et célébrant elles-mêmes les sacrifices. Le maître, surprenant dans leurs âmes une tendance particulière vers

1. Diog. L., VIII, 33 : Καὶ τῶν ἄλλων ὧν παρακελεύονται καὶ οἱ τὰς τελευτὰς ἐν τοῖς ἱεροῖς ἐπιτελοῦντες.

2. Iamb., *V. P.*, 54 et suiv., et 170. Porphyr., 4 et 19. S. Jerôm. *c. Jovin.*, I, 186. Plut., *Conj. Præcept.*, 31. Stob., *Eclog.*, I, 302; *Serm.*; 74, 32; 53, 55. S. Clem., *Strom.*, I, 309 c; IV, 522 d.

l'exaltation religieuse, s'efforçait de trouver des analogies entre les noms qu'elles portent aux divers âges de la vie, Κόρη, Νύμφη, Μήτηρ, Μαῖα, et les noms des grandes divinités féminines. Qu'elles aient participé aux enseignements scientifiques les plus profonds et les plus difficiles, comment le nier, puisque nous voyons de nombreux fragments de philosophie extraits d'ouvrages qui leur sont attribués?

Tel est encore l'élément superstitieux, la tendance au surnaturel qui se développe de bonne heure dans la légende pythagorique et représente le maître comme un être supérieur à l'humanité : tantôt comme un démon, c'est-à-dire un être intermédiaire entre les dieux et les hommes, tantôt franchement comme un dieu. Aristote, cité par Iamblique[1], considérait comme pythagoricienne la division des êtres vivants en trois classes : 1° le Dieu ; 2° l'homme ; 3° une classe intermédiaire à laquelle Pythagore appartenait. Hiéroclès dans son commentaire sur les Vers d'Or[2], disait : « La connaissance des vertus de la Tétrade a été communiquée aux pythagoriciens par Pythagore lui-même qui, sans être un dieu immortel, ni même un héros, mais simplement un homme, s'est rendu semblable aux dieux et a reçu des siens la vénération due à une image visible de la divinité. » Diogène rapporte qu'on appelait ses disciples : μαντίας θεῷ φωνᾶς[3], c'est-à-dire les interprètes de la parole d'un Dieu; Iamblique et Porphyre, que ses sectateurs le plaçaient au nombre des dieux ou en fai-

1. Iambl., 31.
2. C. xx.
3. Diog. L., VIII, 14.

saient une espèce de bon démon[1]; d'autres plus enthousiastes encore voulaient voir en lui Apollon, soit Apollon Pythien, soit Apollon Hyperboréen, soit Apollon Pæon; ceux-ci le considéraient comme un des dieux habitants de la lune, ceux-là enfin comme un dieu distinct des autres divinités de l'Olympe, descendu sur la terre pour apporter aux hommes le salut et la béatitude que peut seule procurer la philosophie[2]. Sans doute ce n'est pas ainsi qu'Héraclite et Empédocle le jugent. Héraclite se borne à attester sa science profonde, variée, tirée à la fois des livres et du commerce des hommes, et loin de se laisser entraîner à une admiration enthousiaste, estime avec une sévérité froide et injuste, qu'il a fait de toute cette science un mauvais usage[3]. Les vers d'Empédocle cités par Iamblique et Porphyre[4], le représentent comme un homme d'un génie supérieur, mais simplement comme un homme.

« Parmi eux il y eut un homme doué d'un savoir immense, dont l'intelligence renfermait un vrai trésor de connaissances, et qui était profondément versé dans les sciences les plus variées. Lorsqu'il tendait tous les ressorts de son vigoureux génie, son pénétrant regard découvrait plus de vérités qu'il ne s'en revèle à une suite de dix, de vingt générations. » Mais si des esprits philosophiques, comme Empédocle, sceptiques et criti-

1. Porphyr., 20 : Μετὰ τῶν θεῶν καθηρίθμουν. Iambl., 30 : Μετὰ τῶν θεῶν.... καθηρίθμουν ὡς ἀγαθόν τινα δαίμονα; 140 : Οὐχ ὁ τυχὼν, ἀλλ' ὁ θεός.

2. Iambl., 30.

3. Diog. L., VIII, 6 : Πολυμαθίην, κακοτεχνίην.

4. Porph., 30. Iambl., 67. Diog. L. (VIII, 54) reproduit les deux premiers, mais tout en rapportant qu'on les appliquait quelquefois à Parménide.

ques comme Héraclite, ont porté sur Pythagore un jugement sain et froid, cela n'empêche pas que ses admirateurs n'aient pu aller jusqu'à une aveugle adoration. Quoique l'idée de faire un dieu d'un homme, soit peu grecque, quoique bien des expressions qui expriment une sorte d'apothéose n'aient eu peut-être, primitivement, que la valeur d'une métaphore admirative, il est difficile de douter que ses partisans n'aient voulu voir et faire voir en lui un être supérieur à l'humanité, par sa naissance, par sa vie, par sa science, par sa puissance. Ælien, sur l'autorité d'Aristote[1], dit que les Crotoniates l'adoraient comme Apollon Hyperboréen, dont suivant d'autres traditions il aurait été simplement le fils[2]. Toutes s'accordent à reconnaître qu'il a possédé des dons surnaturels ; il prévoit et prédit l'avenir[3], il opère des prodiges par l'art et la pratique des incantations magiques ; il entend l'harmonie des sphères célestes ; il peut communiquer par la parole d'un côté avec les êtres inférieurs, de l'autre avec les êtres supérieurs de la nature. Les fleuves, les taureaux, les aigles, entendent sa voix et obéissent à ses ordres : il a le don de l'ubiquité, le souvenir des nombreuses existences qu'il a traversées[4] ; il est descendu aux enfers et en est revenu. S'il faut en croire Hermippe, il se serait lui-

1. Æl., II, 26. Il n'est pas certain que cet Aristote soit l'auteur de la *Métaphysique*. Diog. L., VIII, 11. Porph., 28.

2. Porph., 20. Iamb., 30, 255. Diod. Sic., fragm., p. 554.

3. Non par le feu, il est vrai, mais seulement par τῶν κληδόνων τε καὶ οἰωνῶν.

4. Æl., II, 26. Plut., *Num.*, 8. Diog. L., VIII, 4, 8, 11, 21, 36, 38. Porph., 23, 26, 28, 30, 34, 45. Iambl., 90, 134, 140. Simpl., *in Arist. de Cœl.*, 113. Scholl. Ar., p. 496 b. Joseph. *c. Apion*, I, 22. Aul.-Gell., IV, 11.

même prêté à cette pieuse imposture, et n'aurait pas dédaigné d'employer un artifice assez grossier pour faire croire à une résurrection[1]. Enfin sa doctrine n'est pas celle d'un homme : c'est une doctrine sainte et divine qu'Apollon lui a révélée par la bouche de sa prêtresse Thémistoclie, dans l'auguste sanctuaire de Delphes.

Nous croyons de tous ces faits pouvoir déjà conclure que le pythagorisme aspirait à renouveler les croyances pour les épurer, et pour cela voulait fonder, pour ainsi dire, une Église ayant ses rites et ses sacrifices propres à constituer le lien extérieur et visible des adhérents. Hérodote donne le nom significatif d'*orgies*, aux rites pythagoriques, comme aux rites orphiques et bachiques[2]. Le régime de vie, signalé par Platon, est une autre marque du caractère religieux de l'association qui se révèle encore dans la liaison, sinon dans la fusion du pythagorisme avec les sectes orphiques.

Il n'est pas jusqu'au secret qui n'atteste son fondement religieux. Sans aborder ici la question de savoir à quelles parties de la doctrine s'appliquait la prescription du secret, il paraît certain qu'en tout ou en partie il était scrupuleusement observé et sévèrement commandé. Jusqu'au temps de Philolaüs, les doctrines pythagoriciennes furent tenues secrètes[3] et Aristoxène rapporte la formule impérative de cette prescription : tout ne doit pas être communiqué à tous[4]. Dans le récit d'Iamblique,

1. Diog. L., VIII, 41. On attribuait à Pythagore un écrit intitulé : Καταβάσις εἰς Ἅδου, comme celui de Cercops. Clem., *Strom.*, I, 33. M. Zeller veut voir dans l'ouvrage l'origine de la légende.

2. Herod., II, 81.

3. Diog. L., VIII, 15.

4. Diog. L., VIII, 15 : Μὴ εἶναι πρὸς πάντας πάντα ῥητά.

Cylon feint d'avoir eu connaissance des ἀπόῤῥητα des pythagoriciens[1]; ce terme est employé d'une façon toute particulière dans une phrase de Diogène: énumérant les divers personnages qui ont porté le nom de Pythagore, il arrive au nôtre, οὗ φασιν εἶναι τὰ ἀπόῤῥητα τῆς φιλοσοφίας[2] : phrase qui peut signifier ou que Pythagore fit de la philosophie l'objet d'un enseignement secret, ou qu'il découvrit et enseigna les mystères de la philosophie[3]. Aristote dans son histoire de la philosophie pythagoricienne constate que la doctrine de la division des êtres raisonnables en trois classes : les dieux, les hommes et une espèce intermédiaire, à laquelle appartenait précisément Pythagore, était au nombre de celles qui étaient gardées dans le plus profond secret : ἐν τοῖς πάνυ ἀποῤῥήτοις[4]. La maxime que nul ne se doit donner la mort est produite par Platon comme une règle enseignée dans les mystères : ἐν ἀποῤῥήτοις λόγος[5] : et les in-

1. Iambl., 258.
2. Diog. L., VIII, 46.
3. Tzetzès. Chil., X, 335 :

Ὅρκια γὰρ ἦ δίδοσθαι ταῦτα Πυθαγορείοις
Ἑτέροις μὴ πωλεῖσθαι δὲ Πυθαγορείων βίβλους.

Cf., sur le secret pythagoricien, Philostrate, *Vie d'Apollon.*, l. VI, c. VI. Dans Hiéroclès (*Commentaire sur les vers d'Or.*, c. XXV, v. 61, 66), on trouve une phrase qui semblerait s'y rapporter : Οὐ γὰρ οἷον τε πάντας ὁμοῦ φιλοσοφῆσαι. Mais il ne s'agit ici que du petit nombre des Élus, de ceux qui savent user des dons de Dieu. Dans le c. XXVI, les prescriptions secrètes, ἐν τοῖς ἱεροῖς ἀποφθέγμασιν ἐν ἀποῤῥήτῳ παρεδίδοτο, s'appliquent spécialement aux abstinences.

4. Iambl., 31.
5. *Phædon*, 62 b. Cicéron, dans *Cat.*, 20, attribue une pensée semblable à Pythagore, et Olympiodore (*ad Phæd.*, 150) nous apprend qu'on la rapportait à Philolaüs : « Philolaüs disait que l'homme ne doit pas se tuer. » Il y a en effet un proverbe pythagoricien qui nous dit : Ne déposez pas votre fardeau.

terprètes sont à peu près unanimes à reconnaître qu'il faut entendre ici les mystères pythagoriciens plutôt que les mystères d'Éleusis. Timée rapporte qu'Empédocle, comme plus tard Platon et Hipparque, fut chassé de l'ordre pour en avoir divulgué les doctrines[1]. Néanthès, cependant, donne un tour un peu différent à ce fait. Jusqu'à Philolaüs et Empédocle, dit-il, les pythagoriciens avaient admis à leurs leçons tout le monde. Mais ayant vu le poëte Empédocle les publier en vers, ils prirent le parti d'interdire de communiquer leurs doctrines à aucun poëte épique[2]. Ceci est puéril : il est évident que si les poëtes épiques étaient seuls exclus, il n'y avait plus rien de mystérieux. On pourrait, sur ce point contesté, admettre l'opinion raisonnable d'Iamblique. Ce n'est pas, suivant lui, la doctrine entière, mais les principes les plus propres à l'école et qui contenaient le plus grand nombre des vérités qu'elle enseignait[3], que les pythagoriciens s'interdirent de fixer et de conserver par l'écriture, et se réservèrent de transmettre de vive voix et de mémoire comme des mystères divins, ὥσπερ μυστήρια θεῶν. La science n'est pas faite pour tout le monde ; la vérité est un temple où il ne faut laisser entrer que des âmes pures ou purifiées. De là le vers fameux[4] :

'Αείσω συνέτοισι· χεῖρας δ' ἐπίθεσθε βέβηλοι.

1. Diog. L., VIII, 42, 54. Il cite, comme Iambl., 75, une prétendue lettre de Lysis à Hipparque, pour lui rappeler cette règle qu'il attribue à Pythagore. Cf. Clem., *Strom.*, V, et Orig., *c. Cels.*, l. III.

2. Diog. L., VIII, 55.

3. Iamb., 226, συνεκτικώτατα τῶν ἐν αὐνῇ δογμάτων.

4. Stob. (*Floril.*, XLI) l'attribue à Pythagore. Cependant, comme on le trouve à peu près identique dans deux fragments orphiques :

Φθέγξομαι οἷς θέμις ἐστί· θύρας δ' ἐπίθεσθε βέβηλοι ou βεβήλοις,

Lobeck (*Aglaoph.*, 453) le donne à Orphée. Olympiodore (*Vit. Plat.*),

« Je vais chanter pour ceux qui peuvent comprendre : fermez les portes, profanes. »

La règle du secret se lie, comme il est facile de le voir, à la règle du silence imposé aux jeunes novices, et découle du même principe général : Il faut que l'homme apprenne à se taire, et à ne pas répandre au hasard et comme un prodigue, les trésors sacrés de la science et de la vérité[1]. L'empire que l'esprit exerce ainsi sur lui-même, cette concentration intérieure de la pensée, obligée de se replier sur elle-même, est loin de nuire à la force et à la profondeur de la méditation philosophique et de la méditation religieuse. Ne nous étonnons pas que Pythagore se soit indigné de voir rendus publics ses théorèmes des lignes commensurables et incommensurables et de l'inscription du dodécaèdre dans la sphère et que le frère reconnu coupable de cette indiscrétion géométrique ait été excommunié de la petite église, considéré comme mort pour elle, et ait reçu l'honneur douteux d'un cénotaphe[2]. Le moyen âge, toutes différences gardées, eut aussi pour la science et la philosophie ce respect superstitieux et dédaigneux. La philosophie et la théologie étaient enseignées dans une langue savante, qui en fermait, pour ainsi dire, les portes aux profanes. Ce fut, comme on sait, un grand scandale quand Luther osa le premier profaner la sainteté des

parlant de Platon, le loue de n'avoir point adopté l'orgueilleuse gravité des pythagoriciens, ni leur habitude de tenir fermées les portes de leur école, ni la célèbre maxime : « le maître l'a dit, αὐτὸς ἔφα. » Sur les ἀπόῤῥητα des pythagoriciens, conf. Wyttenbach, *ad Phæd.*, p. 134.

1. Iambl., 246.
2. Iambl., 189, 246, 247.



Écritures par une traduction en langue vulgaire. Encore aujourd'hui les offices de l'Église catholique se disent dans tous les pays de la communion romaine en latin ; ce n'est pas sans doute le secret absolu; mais c'est encore quelque chose de mystérieux, c'est cet élément inconnu, cette vague perspective qui ajoute au prestige, et qui, pour un temps du moins, accroît l'autorité des enseignements religieux. Enfin il ne faut pas oublier que les constitutions des jésuites, qui ont avec la société pythagoricienne des rapports si frappants, sont tenues très-cachées et on peut dire secrètes.

C'est à cet instinct sûr, qui devine dans le mystère un instrument puissant d'action sur les âmes, et une discipline de l'imagination et des idées, qu'il faut aussi rapporter la division des disciples en es- et ex-otériques, comme aussi l'habitude commune à tous les écrivains de la secte d'exprimer sous des formes symboliques, allégoriques, énigmatiques même, et les doctrines métaphysiques et les idées morales elles-mêmes. Le double sens figuré et littéral se montre également dans les livres saints de toutes les religions.

Un fait très-étrange, et qui dut causer aux Grecs un sentiment tout autre que celui de la sympathie, c'est l'autorité que les pythagoriciens voulaient qu'on attachât à la parole du maître[1]. La parole d'un maître con-

1. Cic., *de Nat. D.*, I, 5 : « Pythagoreos, si quid affirmarent in disputando, quum ex iis quæreretur quare ita esset, respondere solitos : Ipse dixit. Ipse autem erat Pythagoras. Tantum opinio præjudicata poterat, ut etiam sine ratione valeret auctoritas. » Cf. Val. Max., VIII, 15, *Menag. ad Diog. L.*, VIII, 46. Olymp., *Vit. Plat.*, p. 4, éd. Didot. S. Clem., *Strom.*, II, 369 c. Philo., *Qu. in Gen.*, I, 99. S. Greg. Naz., *Invect. I in Jul.* Cyrill., l. III, c. XXXII, *in Isai.* Suidas interprète l'αὐ-

sidérée pour l'individu comme un motif suffisant de croire, et se substituant à la conviction personnelle raisonnée et réfléchie, cette discipline extérieure de la pensée qui se soumet à la pensée d'un autre, cette distinction entre la foi, la croyance et la connaissance, chose bien nouvelle pour l'esprit hellénique, est encore une preuve que Pythagore cherchait à fonder une religion particulière.

Il faut en dire autant des vœux éternels qui enchaînaient les membres de la société les uns aux autres et tous à l'ordre entier, par un lien indissoluble[1]. Enfin ce qui achève de démontrer, non-seulement qu'un esprit religieux anime et pénètre les doctrines pythagoriciennes, mais encore que l'Institut avait pour objet de constituer une association religieuse, c'est à la fois le contenu, et la forme de ce petit catéchisme poétique qu'on appelle les Vers d'Or. Ce n'est autre chose qu'un décalogue avec ses formules impératives, de vrais commandements de Dieu, dont aucune comparaison ne peut faire pâlir la grandeur, la pureté, la simplicité, comme on pourra s'en assurer par l'analyse que nous croyons en devoir donner ici[2] :

Avant tout vénère et adore les dieux, les héros, êtres

τὸς ἔφα d'une singulière manière : « Pour donner plus d'autorité à ses enseignements, Pythagore prononçait souvent ces mots, comme s'il eût voulu faire entendre ceci : ce n'est pas moi qui vous dis cela, c'est la parole de Dieu même : οὐκ ἐμὸς, ἀλλὰ τοῦ Θεοῦ λόγος.

1. Apul., I, 9 : « Coibatur societas inseparabilis tanquam illud fuerit antiquum consortium quod jure atque verbo romano appellabatur *ercto non cito*. »

2. V. plus loin ce qui concerne l'authenticité du poëme. Je complète avec d'autres renseignements ce résumé de la morale religieuse pratique du pythagorisme.

intermédiaires entre les dieux et les hommes : mais ne leur demande rien dans tes prières : car tu ne sais pas toi-même, et seuls ils savent ce qui t'est bon[1].

Respecte le Dieu du serment.

Accomplis scrupuleusement les prescriptions rituelles des devoirs religieux.

Honore ton père, ta mère, tes parents.

Aime les honnêtes gens, sans haïr les méchants. L'ami est un autre soi-même : il faut l'honorer comme un dieu. L'amitié est l'égalité de l'harmonie[2].

Sois docile aux bons conseils.

Modère tes besoins ; maîtrise tes passions ; la mesure est en toutes choses la perfection ; ne commets rien de honteux, soit avec les autres, soit seul ; respecte-toi toi-même.

Ne goûte la volupté que lorsque tu consentiras à être inférieur à toi-même [3].

Ne prends pas les dieux à témoins ; et fais en sorte d'être toi-même, et toi seul un témoin digne de foi [4].

Pratique la justice en paroles et en actions.

Dans les relations sociales évite de changer tes amis en ennemis ; efforce-toi, au contraire, de changer tes ennemis en amis. Sois doux ; ne frappe pas un animal inoffensif ; ne brise pas un arbre domestique [5].

Habitue-toi à la pensée que la mort est la destinée commune et fatale[6].

1. Diog. L., VIII. 9.
2. Diog. L., VIII, 33, d'après Aristote. Cf. Iambl.
3. Diog. L., VIII, 9.
4. Diog. L., VIII, 22.
5. Diog. L., VIII, 23.
6. Diog. L., VIII, 23 : φυτὸν ἥμερον.

Ne fais ni trop peu ni trop de cas de la richesse.

Sache supporter le lot que les dieux t'ont accordé.

Délibère, examine, réfléchis avant d'agir.

Soigne ta santé.

Chaque soir, avant de te laisser aller au sommeil, fais l'examen de ta conscience; reproche-toi tes fautes et repens-toi! Jouis du bien que tu auras fait.

Cette vie vertueuse, il ne faut pas seulement la méditer, la pratiquer avec réflexion : il faut l'embrasser avec amour.

Chaque matin, avant de te mettre au travail, prie.

Aie conscience de toi-même et de ta faiblesse morale; reconnais que tu es incapable de te conduire seul et qu'il faut te soumettre à une puissance contre laquelle tu ne puisses te révolter. Mets-toi complétement et de cœur sous le gouvernement de Dieu, le maître du Tout[1].

Cette pureté de vie, cette sanctification pratique de l'âme est le préambule nécessaire de la science qui t'apprendra ce que c'est que Dieu, ce que c'est que l'homme, ce que c'est que le monde et tous les phénomènes dont il est le théâtre. Tu sauras alors estimer toutes choses à leur juste valeur. Tu apprendras que l'homme court souvent au devant des maux qui le frappent, ne voit pas les biens que les dieux ont placés près de lui, ne sait pas les remèdes des souffrances qu'il endure. Les hommes sont comme des vases cylindriques qui roulent au gré du hasard.

Pour toi, aie confiance et courage, car l'homme est de la race des dieux.

1. Iambl., 174.

Abstiens-toi des aliments interdits ; dans les purifications de ton corps comme dans celles de ton âme, fais un choix raisonnable et sage : la Raison est le guide souverain et le maître absolu de la vie.

Si tu obéis à ces préceptes, à l'heure où la mort délivrera de la prison du corps ton âme jusque-là captive, tu dépouilleras l'homme et tu deviendras un Dieu [1].

L'éloquent et pieux commentateur de ce catéchisme pythagoricien, Hiéroclès, l'appelle une philosophie sacrée, et y signale avec raison le caractère mystique et sacerdotal [2]. Le but suprême qu'elle se propose, dit-il, est de conduire, d'amener l'homme à ressembler à Dieu [3].

Toute la règle de la vie pythagoricienne peut se résumer dans cette grande maxime : devenir d'abord un homme, puis ensuite un Dieu ; s'unir par un commerce intime avec Dieu ; suivre, imiter Dieu [4]. Les formules

1. Chalcid., p. 229 :

« Corpore deposito, quum liber ad æthera perges,
« Evades hominem, factus Deus ætheris almi. »

Cf. *la Genèse*, I, 3, 22 :

הֵן הָאָדָם הָיָה כְּאַחַד מִמֶּנּוּ

« Voici que l'homme est devenu comme un de nous. »

2. *Comment. in Aur. Carm.*, c. XXVI, p. 482, éd. Didot : Συνάπτεται τῇ τῶν ἱερῶν τέχνῃ ἡ φιλοσοφία. P. 481 : .... Τοὺς τελεστικοὺς καθαρμούς.... καὶ τὴν ἱερατικὴν ἀναγώγην.

3 *Id.*, c. I, p. 417 : Πρὸς τὴν θείαν ὁμοίωσιν ἀνάγει.

4. Iambl., 137 : Πρῶτον μὲν ἄνθρωπον γένεσθαι, καὶ τότε θεὸν.... Πρὸς τὸ θεῖον ὁμιλίας ... ἀκολουθεῖν τῷ θεῷ. C'est à Pythagore lui-même qu'appartenait la maxime, d'après Stobée (*Ecl.*, II, c. VI ; *Segm.* 3, p. 66) : « Socrate et Platon, en disant que le but de la vie est l'imitation de Dieu, τέλος ὁμοίωσιν Θεοῦ, ne font que répéter Pythagore.... Homère avait déjà, sous forme énigmatique, donné la même

varient; mais la pensée reste constamment la même, et qui pourra en nier la grandeur et la profonde vérité? La vie parfaite n'est et ne peut être qu'une imitation du parfait, c'est-à-dire de Dieu.

C'est encore un trait particulier et caractéristique de la morale pratique des pythagoriciens que ce goût des formes paraboliques, cet amour du symbole, ou plutôt de l'énigme, qui révèle à l'initié la pensée demeurée obscure aux profanes. La formule préférée est ce qu'on appele les ὅμοια, les similitudes, où ils exposaient non-seulement des règles, mais des réflexions, des méditations sur la vie, βίου θεραπεία. Sous cette forme brève, sentencieuse et revêtue d'une image vive et forte, la pensée pénètre profondément l'intelligence frappée et s'y grave d'une façon durable. Les exemples suivants suffiront pour en faire connaître la tendance et le tour.

La science est semblable à une couronne d'or : c'est une parure, mais qui a en même temps une valeur précieuse.

Les hommes vains et légers sont comme des vases vides : on les prend facilement par les oreilles.

Le sage doit sortir de la vie comme d'un banquet, avec une attitude décente.

prescription aux hommes : κατ' ἴχνια βαῖνε θεοῖο. C'est après lui que Pythagore la reproduit sous cette forme : ἕπου θεῷ. Thémiste (*Or.*, XV) la cite sans l'attribuer à Pythagore, comme Plutarque (*De auct.*, c. I). Cependant ce dernier rapporte (*De defect. orac.*, c. VII) que Pythagore disait que les hommes devenaient meilleurs qu'eux-mêmes, ὅταν πρὸς τοὺς θεοὺς βαδίζωσιν. Mais c'est peut-être un peu forcer le sens des mots que de leur donner une interprétation si figurée. Clément d'Alexandrie (*Strom.*, V, 559) cite d'un certain Eurysus, pythagoricien dont Stobée a conservé un fragment sur la Fortune (*Ecl.*, I, 6, 210), la phrase suivante : εἰκόνα πρὸς θεὸν εἶναι ἀνθρώπους, qui a une signification plus voisine. Cf. Clem., *Strom.*, II, p. 390.

Le port est le refuge du navire; le port de refuge de la vie, c'est l'amitié [1].

Dans le drame de la vie la jeunesse forme le premier acte : c'est pour cela que tout le monde la regarde si attentivement.

La valeur d'une statue est dans sa forme; la valeur de l'homme dans sa manière d'agir.

La vie est semblable à une pièce de théâtre : ce sont les plus méchants souvent qui y jouent le plus beau rôle.

La plaisanterie est comme le sel : il faut en user discrètement.

La terre ne donne ses fruits qu'à un moment de l'année : l'amitié donne les siens à chaque instant de la vie.

1. Je n'ai absolument rien changé à cette partie de mon mémoire : aussi suis-je surpris de lire dans le rapport d'ailleurs si bienveillant de M. Nourrisson la remarque suivante : « S'*il* rappelle que les pythagoriciens se plaisaient à présenter leurs préceptes moraux sous la forme de similitudes, ὅμοια, il ne produit de cette littérature morale aucun échantillon. Il était pourtant facile de citer, et il n'était guère permis d'omettre les Ὅμοια ou *Similitudes* de Démophile. » Or les quatre premières *Similitudes* qu'on vient de lire sont de Démophile, et si je n'ai pas cité son nom, c'est que ce nom est plus que suspect; car on ne connaît aucun écrivain qui l'ait porté dans l'antiquité, sauf un mathématicien, qui avait commenté un ouvrage de Ptolémée, et un évêque de Constantinople, cité par Suidas. De plus, non-seulement on ignore le vrai nom de l'auteur de ces paraboles, mais sa personne n'est pas moins inconnue, et on ne sait dans quel temps il a vécu. Il est plus que probable que nous n'avons ici qu'un recueil traditionnel de proverbes et de maximes morales, qu'on ne peut ni ne doit attribuer à aucun individu; et Orelli le considère comme un extrait d'une collection beaucoup plus complète où ont puisé Stobée, Anton. Melissa et Maximus le Moine. L'édition de Holstein, que cite M. Nourrisson, a été suivie de beaucoup d'autres, qu'énumère Orelli dans la sienne, je crois la dernière, et qu'il serait peu intéressant de

Un repas sans conversation, la richesse sans la vertu, perd tout son charme.

Le commencement est la moitié du tout.

La vie de l'avare est comme un banquet funèbre : rien n'y manque si ce n'est un homme heureux.

N'enlevez pas l'autel du temple ; n'ôtez pas du cœur humain la pitié.

Quelquefois en même temps que la formule devient plus impérative, la pensée s'obscurcit et devient une véritable énigme.

Ne t'asseois pas sur le boisseau.

N'attise pas le feu avec la lame d'une épée.

Offre ton aide à celui que tu vois chargé d'un fardeau; mais ne va pas la lui offrir si tu vois qu'il veut le déposer.

reproduire ici. Je n'ai pas non plus mentionné, et on me l'a reproché, « les Γνῶμαι χρῦσαι ou *Sentences d'or* de Démocrate, qui florissait vers la cx^e Olympiade; les Γνῶμαι ou *Sentences* de Secundus, qui vivait sous Adrien. » Je crains que le savant rapporteur n'ait attaché trop d'importance aux conjectures hasardées par lesquelles Holstein restitue à la leçon Δημοκρίτου de Stobée la leçon Δημοκράτους. Orelli n'a pas, à ce sujet, le moindre doute, p. VIII, t. I : « Ipsius philosophi Abderitæ Fragmenta esse tantum non omnia, quæ nomine Democratis inscripta leguntur in collectionibus Holstenii et Galei, nemo facile infitias ibit, quisquis sententias hasce penitus consideraverit.... Quid quod Stobæus etiam,... omnibus Democriti nomen adscripsit, adeo ut vero simillimum sit Democratis nomen quod quum Cod. MSS. præferunt, tum Antonius et Maximus citant, vel nomen fuisse collectoris, non auctoris harum sententiarum, vel corruptum esse ex nomine Democriti. » Si Démocrate n'a pas existé, j'aurais eu mauvaise grâce à le citer ; s'il n'a été qu'un collectionneur et qu'un scribe, il ne méritait pas l'honneur de figurer parmi les Sages pythagoriciens. Quant à Secundus, qu'on juge si j'ai eu tort de le passer sous silence, par les termes dont le caractérise Orelli : « Homo ineptissimus.... cujus sententias sic vocatas.... absurdissimas plerumque et plane ridiculas libens equidem ex hac collectione exulare jussissem, nisi.... »

Ne porte pas d'anneau où soit gravée l'image d'un dieu.

Ne dors pas en plein midi.

Ne romps pas le pain.

Ne relève pas les miettes tombées de ta table.

Ne mange pas sur un char.

Habitue-toi à garder le silence.

Ne t'arrête pas sur le seuil.

Ne laisse rien au fond de la coupe.

Ne tue pas le serpent qui s'est introduit dans ta maison.

Quand le soleil brille, ne fais pas allumer de flambeaux.

Ne dors pas sur un tombeau.

Ne touche pas à la lyre sans avoir lavé tes mains.

Ne mets pas au feu un fagot tout entier.

N'écris rien sur la neige.

La lettre T était un symbole usité par les pythagoriciens pour représenter le cours de la vie humaine; chaque homme, après avoir traversé l'adolescence, arrive à un point où la route se partage en deux : à droite, il trouve le chemin rude et escarpé de la vertu, au sommet duquel il goûtera le repos et le bonheur; à gauche la voie large et douce du plaisir, au terme de laquelle il rencontrera les précipices et les abîmes. Nous en avons la formule dans des vers latins d'un auteur inconnu :

Littera Pythagoræ, discrimine secta bicorni,
Humanæ vitæ speciem præferre videtur.
Nam via virtutis dextrum petit ardua collem
Difficilemque aditum primum spectantibus offert;
Sed requiem præbet fessis in vertice summo.
Molle ostendit iter via lata, sed ultima meta
Præcipitat captos volvitque per ardua saxa [1].

1. Lactant., *De div. Inst.*, l. VI, c. III.

DEUXIÈME PARTIE

CHAPITRE PREMIER

L'ÉCOLE PHILOSOPHIQUE

Nous avons vu que Pythagore avait essayé de fonder sur des principes nouveaux une société politique dont l'Institut reflétait l'image, ou plutôt représentait comme un idéal réalisé[1]. Un grand sentiment des besoins pratiques, un impérieux instinct d'ordre, de discipline et à la fois de gouvernement, ne se manifeste pas moins fortement dans la tentative d'organisation religieuse. L'Institut pythagorique n'est pas seulement une société politique, c'est une société religieuse, où l'on démêle très-nettement l'essai d'une hiérarchie et d'une discipline, c'est-à-dire où se distinguent visiblement les traits caractéristiques qui constituent une Église. L'idée domi-

1. La *République* de Platon n'est guère que l'*Institut* pythagorique sur une plus grande échelle.

nante de ces ébauches d'organisation est celle qui domine toutes les doctrines pythagoriciennes, je veux dire l'idée d'ordre. L'ordre appliqué aux choses multiples et composées ne peut consister que dans l'harmonie des parties, qui représente dans le monde des réalités l'unité véritable, attribut privilégié du monde idéal. Appliqué à une association humaine, l'ordre se confond avec l'union, et cette union, pour être parfaite, doit s'étendre à la vie tout entière, à la vie politique, morale, religieuse, intellectuelle. Les pythagoriciens n'ont vu d'autre moyen de réaliser cette union que de tout mettre en commun. Les travaux de l'esprit furent donc mis en commun comme tout le reste, et les doctrines de la secte doivent être considérées comme le résultat du travail collectif, des efforts réunis de tous ceux qui en font partie. C'est l'idée exacte et fondée que nous en donne Hiéroclès[1]. Ils ont une pensée comme une vie commune. De là le caractère presque impersonnel des doctrines que nous n'avons conservées malheureusement que dans des fragments mutilés; de là aussi la diversité de tendances que nous apercevons entre les différentes parties du système, parce que l'unité a pu y

1. *In Aur. Carm.*, c. XXVIII fin. : Οὐχ ἑνός τινος τῶν Πυθαγορείων ἀπομνημόνευμα, ὅλου δὲ τοῦ ἱεροῦ συλλόγου, καὶ ὡς αὐτοὶ εἴποιεν, τοῦ ὁμαΐου παντὸς ἀπόφθεγμα κοινόν. Les Allemands sont disposés aujourd'hui à croire que les poëmes homériques sont non pas, comme ils l'avaient pensé d'abord, une collection, un groupe de chants isolés, dus à des poëtes très-différents ou même à l'inspiration populaire, mais des compositions faites au sein d'une École de chanteurs par des mains différentes, mais néanmoins soumises à une même discipline et obéissant à un même esprit : ce qui en expliquerait à la fois et l'unité et les divergences. Je ne crois pas ce point de vue exact appliqué à Homère; mais je l'appliquerais volontiers à Pythagore.

être désirée, mais n'a pu être réalisée, et que le libre esprit grec a laissé chaque individu apporter à l'œuvre commune ses études, ses goûts personnels, sa manière propre de sentir, de comprendre, d'exprimer. Cependant il est remarquable que dans une certaine mesure la personnalité des écrivains pythagoriciens s'est effacée. On aperçoit encore la trace de l'élément religieux dans ce sacrifice du moi ; pour mieux assurer ce sacrifice, la transmission des doctrines par l'écriture avait été longtemps interdite ; car l'écrivain est une personnalité trop forte pour disparaître complétement. La tradition, œuvre collective et anonyme, inspiration obscure et commune, est plus humble, et peut-être aussi plus fidèle. La tradition répète, l'écrivain transforme et ajoute : il ne peut s'empêcher, même quand il le veut, de mêler quelque chose de sa pensée à la pensée qu'il reproduit ; du moins il ne la rend qu'en la faisant entrer dans les formes de son propre esprit, en la teignant des couleurs de son imagination, en la courbant sous les mouvements de sa sensibilité et de son âme.

Plus tard, lorsque des nécessités extérieures ou des causes quelconques ont fait renoncer à ce mode insuffisant d'exposition, quand on sent la nécessité de formuler avec précision et de conserver avec exactitude les doctrines de la secte, les écrivains se soumettent encore, autant qu'ils le peuvent, à cette pensée, à cette prescription, qui leur commande le sacrifice de leur personnalité[1]. Les auteurs rapportent tout à leur

1. Iambl., 198 : Μηδεμίαν περιποιεῖσθαι δόξαν ἰδίαν ἀπὸ τῶν εὑρισκομένων, εἰ μή πού τι σπάνιον· πάνυ γὰρ δή τινές εἰσιν ὀλίγοι, ὧν ἴδια γνωρίζεται ὑπομνήματα.



maître, qui représente et personnifie l'Ordre entier. Quoiqu'il n'ait peut-être rien écrit de sa main, comme Socrate, on le considère et on le nomme comme l'auteur, par exemple, des nombreux ouvrages d'Aston et de *la Doctrine Mystique*, ὁ μυστικός λόγος, qui était, dit-on, d'Hippase [1] : ce n'est pas peut-être une erreur complète, car il serait vraiment bien étrange, s'il y a eu une philosophie pythagoricienne, que Pythagore n'y fût pour rien. Tout ce qui s'est produit de grand dans le monde est l'œuvre d'une grande personnalité. L'ascendant personnel naît, il est vrai, de la supériorité du caractère, de certaines qualités de l'âme, d'une certaine puissance communicative sur les esprits et les cœurs, autant que de la supériorité de l'intelligence. Mais quand il s'agit d'une impulsion philosophique, on est obligé de reconnaître chez celui qui l'a donnée un ensemble d'idées assez puissant et assez profond pour en expliquer la force et l'étendue. Or l'ascendant de Pythagore, dans l'école qu'il a fondée, a été considérable, et le caractère ecclésiastique, l'organisation sacerdotale qu'il lui avait donnés, n'ont pu que l'augmenter. Sans doute, comme le remarque Valère Maxime, c'est un grand honneur pour un homme que sa parole suffise pour entraîner la conviction ; mais c'est en même temps une faiblesse. Car le cercle de ceux qui sont disposés à une telle confiance est nécessairement fermé [2]. Où trouver dans l'antiquité un autre exemple où l'autorité du maître a été un motif de croire si puissant, qu'il a rendu inutiles et le raisonnement et la raison,

1. Diog. L., VIII, 7.
2. Val. Max., VIII, 15 : « Magnus honos ; sed schola tenus. »

où la doctrine a été fondée sur la foi, c'est-à-dire sur une disposition purement subjective[1]? Ce n'est pas Socrate ni Platon qui auraient imaginé cela, eux qui engageaient leurs disciples à douter de toutes choses, à ne croire personne, pas même leurs maîtres, jusqu'à ce que la lumière de la raison eût dissipé toutes les ombres, et montré la vérité dans sa clarté et dans sa certitude.

Le caractère longtemps purement oral de la transmission des doctrines pythagoriciennes s'explique surtout par la puissance de l'influence personnelle du maître, qui a pris la forme d'une vénération sacrée, et qui seule a pu garantir la sincérité et l'exactitude des témoignages. Si c'était un crime, une impiété, une hérésie de mettre en discussion, c'est-à-dire en doute, la doctrine du maître, il devait être plus criminel et plus impie encore de l'altérer. Les preuves abondent pour attester, avec un étonnement plein d'admiration, la fidélité avec laquelle avait passé de bouche en bouche le dépôt sacré des traditions pythagoriciennes, qui se conserva jusqu'à la disparition totale de l'école, au dire d'Aristoxène, qui la vit s'éteindre[1].

Un bon juge, du reste, nous suffit pour affirmer avec certitude que Pythagore est le véritable auteur de la philosophie pythagoricienne, et c'est Aristote. Au premier livre de *la Métaphysique*, ch. v, arrivant à Alcméon de Crotone, il observe que son système se rapproche beaucoup de celui qu'il vient d'exposer en l'attribuant aux pythagoriciens. « Cette ressemblance, ajoute-t-il,

1. Iambl., 199 : Θαυμάζεται δὲ ἡ τῆς φυλακῆς ἀκρίβεια, 251. Diog. L., VIII, 46. Porphyr., 57.

peut s'expliquer de deux manières : ou les pythagoriciens ont emprunté à Alcméon ses idées, ou il a emprunté les leurs, et les deux hypothèses se peuvent soutenir, mais surtout la seconde, puisqu'Alcméon florissait pendant la vieillesse de Pythagore : καὶ γὰρ ἐγένετο τὴν ἡλικίαν ἐπὶ γέροντι Πυθαγόρᾳ. » Ainsi, du vivant de Pythagore, il y a eu une doctrine connue sous son nom, et assez répandue, comme assez célèbre, pour qu'Aristote pense qu'un autre philosophe ait pu en emprunter les principes essentiels. C'est encore nommément à Pythagore qu'Aristote attribue le mérite d'avoir donné des définitions universelles[1] et cherché à donner un fondement scientifique à la morale[2]. Zeller veut que l'élément scientifique, philosophique de la conception pythagoricienne ait été postérieur à Pythagore, et étranger à ses vues personnelles et à son dessein primitif, tout pratique, selon lui. Ce n'est pas tenir un compte suffisant des témoignages courts, mais précis et concluants, que que je viens d'apporter, et ce serait, en outre, détruire le trait le plus original, le plus caractéristique et en même temps le plus grec de sa tentative, qui a eu pour but d'unir la théorie et la pratique, πράττειν τε καὶ λέγειν, et de donner à une organisation sociale et religieuse, pour principe supérieur et pour fondement solide, un système rationnel et scientifique, une philosophie. On voit dans sa légende même se peindre ce trait original, ce goût de spéculation, cet amour de savoir qui est la philosophie même. Au Dieu qui lui offre de réaliser tous ses vœux, il ne demande qu'une chose, c'est de garder

1. *Met.*, I, 5 ; XIII, 4 : ἐζήτουν καθόλου ὁρίζεσθαι.
2. *Magn. Mor.*, I,

toujours le souvenir de ce qu'il a vu, c'est-à-dire, en d'autres termes, qu'il lui demande la science[1]. Héraclite qui florissait vers 500 av. J. C., et était, par conséquent, le contemporain de Pythagore, quoique plus jeune que lui, atteste l'impression qu'il avait faite sur les hommes de son temps par l'étendue et la variété de ses connaissances[2]. Xénophane, qui est tout à fait son contemporain, puisqu'il est né comme lui vers 580, signale déjà la théorie de la métempsycose comme une doctrine personnelle de Pythagore : « Un jour, dit-on, passant à côté d'un homme qui maltraitait un chien, il en eut pitié. Arrête, lui dit-il, ne le frappe pas ! c'est l'âme d'un homme qui a été mon ami ; je l'ai reconnu à la voix[3]. » Enfin Hérodote, antérieur probablement à Philolaüs, et du moins son contemporain, puisque ce dernier vivait du temps de Socrate, Hérodote permet de croire que le nom, la doctrine, l'influence de Pythagore avaient depuis longtemps pénétré en Grèce, et y jouissaient d'une assez grande célébrité puisqu'il compare ses enseignements aux doctrines orphiques, et les rapproche des croyances religieuses de l'Égypte, en grande vénération chez les Grecs, et particulièrement auprès d'Hérodote[4]. L'historien va plus loin en disant que les rites des mystères orphiques ont leur source dans les rites pythagoriciens : il raconte qu'il avait appris des Grecs qui habitaient les colonies du Pont et de l'Hellespont, que le Thrace Zamolxis avait été l'esclave de Pythagore, qui lui avait en-

1. Diog. L., VIII, 4.
2. Diog. L, VIII, 6.
3. Diog. L., VIII, 36.
4. Hérodot., II, 81.

seigné la doctrine de l'immortalité de l'âme[1]. Sans doute Hérodote lui-même n'ajoute pas grande confiance à cette tradition, puisqu'il observe que, suivant d'autres récits, ce Zamolxis était une divinité gète, δαίμων τις Γέτῃσι. Mais pour comprendre qu'une divinité gète ait été, du temps d'Hérodote, transformée en un disciple de Pythagore, on doit supposer l'intention d'expliquer, comme cela se présente si souvent, les analogies réelles ou imaginaires des doctrines pythagoriciennes et des croyances religieuses des Thraces par des rapports personnels; et pour que cette tradition ait pu se former dans les colonies Thraces de l'Hellespont et du Pont, il a fallu tout au moins que le nom du philosophe fût connu des Grecs, et qu'il leur rappelât la doctrine de l'immortalité de l'âme. Soit maintenant que ces opinions sur les idées pythagoriciennes leur aient été apportées par leurs relations commerciales avec l'Italie du sud, ou bien qu'elles leur soient venues de Samos et de l'Ionie, où Pythagore les aurait déjà professées, cette connaissance atteste que le nom de Pythagore s'était étendu aux extrémités du monde et de la civilisation grecs, et qu'on y rattachait un ensemble de conceptions philosophiques. Enfin il convient de remarquer d'avance que personne n'a jamais trouvé dans le pythagorisme aucune trace de l'éléatisme, qui a cependant influé si profondément sur toutes les doctrines qui l'ont suivi. Je ne sais pas si on a le droit de dire le contraire, et de prétendre qu'au point de vue du développement historique de la philosophie, l'éléatisme suppose l'antériorité du

1. Hérod., IV, 95.

pythagorisme. Mais il me semble en tous cas nécessaire d'admettre que Pythagore n'a rien reçu de Xénophane, et qu'il doit être considéré comme le véritable auteur des doctrines qui portent son nom[1]. Les disciples qui les ont transmises, ceux même qui plus tard les ont fixées par l'écriture, ont dû, par suite même de l'organisation de l'Ordre et des principes de la secte, changer peu de chose à la conception première. Le respect pieux, la vénération sainte pour la parole du maître, ont dû protéger, sinon contre toute altération, du moins contre toute altération profonde, ce dépôt sacré de vérités qu'ils considéraient tous comme émanées de la bouche d'un Dieu, Θεοῦ φωνᾶς.

Un élément essentiel, et suivant moi l'élément principal du pythagorisme, a été d'être une philosophie, c'est-à-dire une conception rationnelle et une explication scientifique des choses. Nous en verrons plus tard et nous en jugerons l'importance; nous pouvons dès à présent la deviner en remarquant que ce fut le seul élé-

1. Aristote n'en doutait pas; car si l'on observe avec raison qu'en exposant cette doctrine, il ne prononce qu'une ou deux fois le nom du maître, et qu'il désigne l'École sous tous les noms collectifs de οἱ καλούμενοι Πυθαγόρειοι (*Met.*, I, 5); οἱ περὶ Ἰταλίαν καλούμενοι, Πυθαγόρειοι δέ (*de Cœl.*, II, 13); τῶν Ἰταλικῶν τινες καὶ καλούμενοι Πυθαγόρειοι, il est nécessaire de remarquer d'une part qu'il désigne souvent Platon d'une manière aussi générale; d'autre part que tous les écrits spéciaux qu'il avait consacrés au pythagorisme sont perdus. Or, s'il faut en croire Damascius, Aristote y citait fréquemment Pythagore. Conf. Damasc.: Περὶ τῶν πρωτων ἀρχῶν, p. 64, 67, 121, 131, 133. Plut., *Plac. Phil.*, I, 7, 11; I, 21; II, 6. Alex. et Syrian., *in Met.*, XIV, 1. Damasc., dans les *Creuzeri Meletem.*, t. I, p. 105: Ἀριστοτέλης δὲ ἐν τοῖς Ἀρχυτείοις ἱστορεῖ καὶ Πυθαγοραν ἄλλο τὴν ὕλην καλεῖν. Alex. Scholl. Br., p. 826, où la doctrine de Pythagore est opposée à celle de quelques pythagoriciens dissidents: τῷ δὲ Πυθαγόρᾳ ἡ γένεσις τῶν ἀριθμῶν ἐστιν ἐκ τοῦ πλήθους.... ἄλλοι δὲ τῶν Πυθαγορείων....

ment qui survécut au naufrage de tous les autres qui entraient dans sa vaste tentative.

Pour ses fins pratiques, une conception systématique, un ensemble d'idées était nécessaire à Pythagore ; mais un texte fixé, une formule écrite, ne l'étaient pas. L'idée d'écrire son système a très-bien pu ne pas venir à Pythagore, et ce qu'on raconte de son horreur ou de sa répugnance contre cette mémoire sourde et muette de l'écriture convient assez aux buts complexes de ce hardi réformateur. Comme tous les novateurs, il devait désirer se laisser le champ libre, et ne pas enchaîner les développements postérieurs de sa pensée dans le cadre toujours étroit et souvent gênant d'une formule immuablement fixée par l'écriture. Il faut remarquer également que la science est au sommet de la conception pythagoricienne, mais elle ne l'épuise ni ne l'absorbe. Comme pour tous les philosophes grecs antérieurs à Platon, l fin de la philosophie est pour Pythagore une fin pratique. Si l'écriture est nécessaire à l'esprit dominé par le besoin spéculatif et théorique, ce besoin n'a que lentement gagné le terrain de la philosophie, et ne l'a jamais, dans l'antiquité, exclusivement occupé.

On pourrait donc encore comprendre que Pythagore, comme Socrate, n'ait absolument rien écrit, et qu'il soit cependant le vrai fondateur de la philosophie pythagoricienne. Mais, comme nous allons nous en assurer, le fait même qu'il n'a rien écrit est loin d'être certain.

CHAPITRE DEUXIÈME

LES ÉCRITS PYTHAGORICIENS

Les citations et les fragments qu'on a recueillis des écrits des pythagoriciens, et dont on ne trouve nulle part réunie la collection complète[1], se rapportent à plus de soixante ouvrages de quarante-trois auteurs différents, sans compter un certain nombre de fragments anonymes.

A Pythagore on attribuait plusieurs ouvrages dont la perte totale ne rend pas, comme on pourrait le croire, tout à fait oiseuse, la question de savoir s'ils lui appartenaient réellement. On comprend, en effet, que s'il avait formulé par écrit, tout en recommandant de les tenir secrètes, ses principales doctrines, la tradition fondée sur ce texte écrit, tout orale qu'elle ait été longtemps elle-même, prendrait un degré plus élevé de précision et d'autorité. Et d'abord si on doit admettre que Pythagore ait pu ne pas écrire, on ne saurait admettre qu'il n'ait pas pu le faire. L'interdiction imposée à ses disciples s'étendait-elle nécessairement à lui-même?

1. Les plus complètes sont les éditions d'Orelli : *Opuscula Græcor. veterum sententiosa et moralia*, t. II, et *Fragm. Phil. Græc.*, éd. Didot.

Les calculs longs et difficiles, indispensables à ses découvertes dans la musique, la géométrie, l'astronomie, semblent exiger l'intervention de l'écriture. Chez les Grecs surtout, où les procédés en étaient fort compliqués par suite de leur système de numération, il est difficile d'admettre que de pareils calculs ont été faits de tête, et conservés de mémoire. Phérécyde, qu'on donne pour maître à Pythagore, avait écrit; Homère, qu'on entende par ce nom ou une personne, ou une École, Homère, malgré tout ce qu'on a pu dire, et de l'aveu presque unanime de la critique un instant égarée, Homère a écrit. Héraclite, comme nous l'avons vu, signale le vaste savoir de Pythagore, et dit qu'il l'avait puisé dans des livres recueillis par lui de toutes parts, ἐκλεξάμενος ταύτας τὰς συγγραφὰς ἐποίησεν ἑωυτοῦ σοφίην[1]. Comment un homme qui devait tant à la science des livres l'eût-il si profondément dédaignée qu'il n'ait pas voulu en faire le moindre usage? Diogène paraît entendre le passage que j'ai cité de livres écrits par le philosophe même, puisque, combattant l'opinion qui refuse à Pythagore tout ouvrage écrit, il prétend que Héraclite réclame à grands cris contre elle, μονονουχὶ κέκραγε.

En effet les anciens étaient partagés sur ce point : Plutarque[2], Josèphe[3], Claudien Mamert[4], Lucien[5], pré-

1. Diog. L., VIII, 6 et IX, 1.

2. Plut., *De Alex. fort.*, I, 4 : Καίτοι γε οὐδὲ Πυθαγόρας ἔγραψεν οὐδὲν, comme Socrate, Arcésilas, Carnéade.

3. *C. Apion*, l. II.

4. *De stat. anim.*, l. II, c. XXXI : « Pythagoræ igitur, quia nihil ipse scriptitaverat, a posteris quærenda est sententia. »

5. *De lapsu in salut.*, n. 5 : Ὁ μέν γε θεσπέσιος Πυθ. εἰ καὶ μήδεν αὐτὸς ἡμῖν ἴδιον καταλιπεῖν τῶν αὐτοῦ ἠξίωσεν.

tendaient qu'il n'avait rien laissé d'écrit, contre le sentiment d'Épictète[1], Clément d'Alexandrie[2], S. Jérôme[3], Iamblique[4] et Diogène de Laërte qui expose et discute la question, mais se contredit un peu lui-même. Car dans l'introduction de son ouvrage, il compte Pythagore parmi les philosophes qui n'ont pas écrit[5], d'après le dire de quelques critiques, κατά τινας, tandis que dans la Vie de notre personnage, il considère cette opinion soutenue par quelques-uns, ἔνιοι, comme une mauvaise plaisanterie, διαπαίζοντες[6].

Pour lui, il connaît et cite trois ouvrages de Pythagore : l'un consacré à l'éducation, l'autre à la politique, le troisième à la physique, c'est-à-dire, d'après la notion qu'Aristote nous donne des doctrines pythagoriciennes, à la philosophie. Ce dernier commençait par ces mots : « Non ! par l'air que je respire, par l'eau que je bois, je ne laisserai pas attaquer cette doctrine. »

D'après Héraclide Lembus, fils de Sérapion, et abréviateur des biographies de Sotion, Diogène ajoute que Pythagore avait écrit deux poëmes philosophiques, l'un intitulé : *de l'Univers*, περὶ τοῦ ὅλου, l'autre, Ἱερὸς λόγος, dont il cite un vers :

« Jeunes gens, adorez dans un respectueux silence
« toutes ces vérités [7]. »

1. *Liv.*, IV, c. VI.
2. *Pædag.*, p. 154.
3. *C. Ruf.*, l. I.
4. *Vit. P.*, 146.
5. *Procem.*, § 16.
6. *V. Pyth.*, l. VIII, 6 et 7.
7. D. L., VIII, 7 : Ὦ νέοι, ἀλλὰ σέβεσθε μετ' ἡσυχίας τάδε πάντα. Cf. Hieroclès, *Comm. in Aur. Carm.*, v. 47, où il dit que dans l'Ἱερὸς λόγος, attribué à Pythagore, Dieu était appelé le nombre des nombres.

Outre ce poëme hiératique, Iamblique connaît encore un Ἱερὸς λόγος en prose dorique, dont Proclus[1] et Iamblique nous donnent un extrait assez long et le commencement textuel[2] : c'est de cet ouvrage qu'Ion de Chios dans ses Τριαγμοί dit que, pour lui donner plus d'autorité, Pythagore l'avait attribué à Orphée[3].

Un troisième ouvrage attribué à Pythagore avait pour

1. *Ad Euclid.*, p. 7 ; *Theol. arithm.*, p. 19.
2. *V. P.*, 152 et 146.
3. On cite en effet, sous le nom d'Orphée, des ἱεροὶ λόγοι en XXIV livres, dont les auteurs paraissent être Cercops, Théognète de Thessalie, Télaugès, tous pythagoriciens. Diog. L., VIII, 7; Clem. Alex., *Strom.*, I, p. 333; Suid., v. Ὀρφ. Aristobule interpola outrageusement ces livres déjà apocryphes d'où, suivant Iamblique, Pythagore avait tiré toute sa philosophie : τῆς Πυθαγορικῆς κατ' ἀριθμὸν θεολογίας παράδειγμα ἐναργὲς ἔκειτό πως ἐν Ὀρφεῖ. Proclus dit également (*Theol. Plat.*, I, 5) : « Toute la théologie grecque a été tirée de la Mystagogie orphique d'abord par Pythagore, initié à ces divins mystères par Aglaophémus, et ensuite par Platon. » Lobeck (*De myst. arg.*, 1, 2, 3) croit que ces livres contenaient fort peu de métaphysique, et n'avaient guère rapport qu'aux légendes traditionnelles, aux rites, au culte, aux prescriptions cérémonielles : « Hierologias istas a philosophia alienissimas ac fere totas ex fabulari historia, repetitas fuisse; quæ autem hierophantæ ferantur in mysteriis celebrandis loquuti esse minime huc spectasse, ut Initiatis symbolorum altiorem intellectum aperirent, sed fuisse narrationem de ortu hujus sacri fabulose tradito, deque prima institutione. »

Proclus (*ad Eucl.*, p. 6) cite comme pythagoricien un ἱερὸς σύμπας λόγος. Cf. Iambl., *in Nic. Arithm.*, 8, 11. Syrian., *ad Met. Aristot.*, XIII, 6. Schol. Br., p. 303, 31; 312, 28. L'ἱερὸς λόγος, en prose, était attribué par quelques savants pythagoriciens à Télaugès, qui l'aurait composé avec des documents laissés par Pythagore à sa fille Damo, venus ensuite entre les mains de Bitala, fille de Damo, et enfin dans celles de Télaugès, fils de Pythagore, qui aurait épousé sa nièce. Ces mémoires (ὑπομνήματα) prétendus de Pythagore même sont encore mentionnés (Diog. L., VIII, 42) dans la lettre de Lysis à Hipparque, où il est dit que Damo, malgré sa pauvreté, refusa de les vendre pour obéir aux prescriptions paternelles, qui portaient : ἐπέσκαψε μηδενὶ τῶν ἐκτὸς τᾶς οἰκίας παραδιδόμεν.

sujet l'âme; un quatrième, la piété; un cinquième, était intitulé *Hippothalès;* un sixième, *Crotone.* Diogène de Laërte rejette *le livre Mystique*, et beaucoup d'autres, tels qu'un poëme qu'il donne à Orphée, et l'ouvrage intitulé *les Scopiades. Le livre Mystique*, suivant lui, était d'Hippasus, les autres d'Aston de Crotone. Pline cite comme de notre philosophe un traité sur les vertus des plantes[1]; enfin on l'a longtemps considéré comme l'auteur du petit poëme qui porte le nom de *Vers d'Or.*

S. Jérôme dit en effet : « *Cujus enim sunt illa* χρυσᾶ παραγγέλματα? *Nonne Pythagoræ*[2] ? » Chalcidius dans son commentaire latin sur sa traduction de la première partie du Timée[3] n'hésite pas davantage : « *Pythagoras etiam in suis aureis versibus.* » Galien[4] met dans l'expression du même sentiment une réserve, qu'observe également Suidas[5]. Proclus les cite sans nom d'auteur, ὁ τῶν χρυσῶν ἐπῶν πατήρ. Hiéroclès dans la préface de son beau commentaire les appelle τὰ Πυθαγορικὰ ἔπη, et les considère à la fin de son ouvrage non comme une œuvre individuelle, mais comme l'œuvre collective et anonyme du Sacré Concile, de l'Ordre entier, τοῦ ἱεροῦ συλλόγου, τοῦ ὁμακοΐου παντός. Tandis que saint Clément et Stobée les rapportent nettement à Pythagore, Chrysippe[6] et Plutarque[7] se bornent à nommer les auteurs οἱ Πυθαγόρειοι, et Arrien en cite plusieurs vers sans aucune désignation d'auteur[8].

1. *Hist. Nat.*, XXV, 2, 13; XXIV, 17, 99.
2. *C. Rufin.*, l. I.
3. P. 229.
4. *De dignosc. aff.*, t. VI, p. 528 : φερομένας ὡς Πυθ.
5. V. Πυθ. τινές δὲ ἀνατιθέασιν αὐτῷ.
6. Cf. Ap. Gell., *N. Attic.*, VI, 2.
7. *Consol ad Apoll.*, p. 116 e, ch. xxix.
8. Epict., III, 18. Justin Martyr, *de Monarch.*, p. 82, cite le vers de

La critique moderne les a tour à tour donnés à Lysis, Philolaüs, Epicharme, Empédocle, mais toujours à un pythagoricien. Toutes les autorités en reconnaissent l'origine et le caractère pythagoriciens[1]. Puisque Chrysippe le mentionne et le cite, le morceau est donc antérieur, dans sa forme versifiée, au IIIe siècle, et il ne peut passer pour une de ces pièces fabriquées dont le premier siècle avant Jésus-Christ fournit tant d'exemples. On n'y trouve ni dans le fond ni dans la forme rien qui s'écarte de la couleur antique, rien qui contredise les principes du pythagorisme, tel que nous le connaissons d'ailleurs, et dont il donne un résumé d'ensemble, σύνοψις καὶ ἐπιτομή, comme le dit Hiéroclès, surtout, il est vrai, au point de vue pratique : car c'est un véritable manuel de morale et de piété. Le style, aux yeux de Müllach, semble indiquer, comme la date la plus probable, l'époque de la guerre du Péloponnèse[2], c'est-à-dire le dernier tiers du Ve siècle. Bernhardy conteste ce jugement, et quand bien même il consentirait à y souscrire, proposerait l'hypothèse d'une rédaction postérieure, qui expliquerait le tour trivial de l'élocution, contraire, dit-il, à la manière imagée et figurée des pythagoriciens, et la compilation des cinq vers de l'épilogue[3] en partie attribués par Iamblique à Empédocle[4]. Tiedemann considère

Pythagore sur l'unité de Dieu, qu'on trouve dans *Fragm. philos. græc.* éd. Didot, p. 200.

1. Chrysipp., dans Aul.-Gell., VI, 2. Plut., *ad Apoll.*, p. 116 e; *de Placit. Phil.*, I; *de Homer. poes.*
2. *Fragm. phil. græc.*, éd. Didot, p. 408 sqq.
3. *Grundriss d. Griech. lit.*, t. II, p. 538.
4. *Theol. arithm.* Conf. Fabricius, *ad Sext. Empir. adv. Math.*, I, 302, p. 283.

le poëme comme l'œuvre de plusieurs mains, parce qu'il n'y a pas d'ensemble, ni lien ni transition dans la succession des prescriptions. Mon sentiment est qu'au v[e] siècle, l'influence personnelle de Pythagore, conservée dans l'école par la nature et l'organisation de la secte, et la vénération attachée aux paroles du maître, durait encore, puisque les derniers pythagoriciens n'ont disparu qu'au temps d'Aristoxène. Il me semble que nous pouvons voir dans les *Vers d'Or*, non sans doute l'œuvre immédiate, directe du maître[1], mais l'image exacte de son enseignement : ce qui n'empêche pas d'admettre que plusieurs vers ont été certainement interpolés. D'ailleurs il est évident, et Iamblique le reconnaît tout le premier[2], que parmi les écrits qui circulaient de son temps sous le nom de Pythagore, il y en avait qui, du consentement unanime des critiques, ne lui appartenaient pas, mais que les auteurs, ses disciples, lui attribuaient par respect pour sa personne, et par hommage à l'autorité de son nom.

Mais néanmoins, malgré ces ouvrages supposés, malgré ces interpolations certaines, je ne puis m'empêcher d'accorder quelque poids aux affirmations si nettes, si précises qui lui donnent des écrits propres, et

1. Le v. 47 invoque Pythagore. Les *Theologoumena arithmetica*, p. 30, sont seuls à attribuer à Empédocle cette formule solennelle du serment pythagoricien :

Ναὶ μὰ τὸν ἡμετέρᾳ ψυχᾷ παραδόντα τετρακύν.

Cf., sur cette formule, Plut., *de Placit. Phil.* Sext. Emp., VII, 94. Iamb., *V. P.*, 150. Macrob., *Somn. Scip.*, I, 6. Porphyr., *V. P.*, p. 20. Théon de Smyrne : *Eorum quæ in Mathematicis ad Platonis lectionem utitia sunt.* (C. XXXVIII.)

2. Iambl., *V. P.*, 158 et 159.

en citent même des passages. Le fait que Philolaüs est considéré généralement comme étant le premier qui ait publié un ouvrage sur la philosophie pythagoricienne, n'équivaut pas à l'aveu qu'avant lui, aucun pythagoricien et Pythagore lui-même n'avait rien écrit. Les documents écrits pouvaient avoir été tenus secrets, et Philolaüs aura été le premier à divulguer le sien. C'est tout ce que Diogène nous dit, si on veut peser avec soin les termes dont il se sert. « Jusqu'à Philolaüs on ne pouvait rien connaître de la doctrine pythagoricienne : il fut le premier à porter à la connaissance de tous, ἐξήνεγκε, ces trois fameux livres qu'acheta Platon [1]. » N'est-ce pas aller bien loin dans la voie du doute sceptique et de l'interprétation arbitraire, que d'imaginer qu'en affirmant que Pythagore a écrit, les anciens attestent seulement qu'ils n'avaient pas d'écrits pythagoriciens remontant au delà de Philolaüs, et qu'ils en supposent uniquement parce qu'ils ne concevaient pas la communication et la production d'une doctrine philosophique sous une forme purement orale? Je trouve ce dernier argument bien hasardé : chez un peuple où toute communication a été primitivement et longtemps orale, où la parole vivante a toujours été honorée d'une dignité supérieure à la parole écrite, squelette inanimé de la pensée, comment supposer qu'aux IVe et Ve siècles avant J. C., au temps de Socrate, on ne pût concevoir ni l'enseignement ni la propagation d'une doctrine philosophique sous forme orale? Mais l'histoire de la littérature grecque et de la

1. Diog. L., VIII, 15.

philosophie surtout, nous crie le contraire; et si les écrivains grecs attestent qu'il y a eu des écrits de Pythagore, ce n'est pas parce qu'ils ne pouvaient pas comprendre qu'il n'y en eût pas, mais par une raison beaucoup plus simple, c'est qu'il y en avait et qu'ils en avaient.

On tire un argument contre l'authenticité du vers cité par Diogène, comme emprunté à un des ouvrages de Pythagore, et par conséquent contre l'authenticité de l'ouvrage lui-même, du dialecte dorique dans lequel il est écrit : car, dit-on, Pythagore était Ionien. Eh bien! Hérodote n'était-il pas un Dorien ? et cependant, par un sentiment délicat de convenance, il a choisi le dialecte ionien, qui lui a paru mieux approprié au récit historique. Pourquoi Pythagore, tout Ionien qu'il fût, n'aurait-il pas choisi le grave et solennel dorien pour exprimer ses graves et solennelles pensées ?

Toutefois il importe de remarquer que Porphyre et Iamblique semblent se contredire sur ce point. Ce dernier après avoir fait le récit de la persécution et de la mort des principaux membres de l'Ordre, ajoute que la doctrine de la secte faillit alors périr avec eux, parce que conservée jusque-là uniquement dans leurs âmes et sous le sceau du secret, ἄῤῥητον, il n'y eut que quelques parcelles obscures et presque impénétrables de la doctrine qui furent conservées par les sectateurs du dehors, τοῖς ἔξω, comme des tisons refroidis et presque éteints. Les proscrits eux-mêmes, se voyant dispersés et isolés, craignant que ne disparût et ne fût complétement détruite avec eux, la philosophie, ce don des Dieux, consignèrent dans des mémoires écrits, ὑπομνή-

ματα, les principes fondamentaux du pythagorisme, et pour composer ces résumés, firent appel non-seulement à leurs propres souvenirs, mais encore réunirent et fondirent en un seul corps *les écrits* laissés par les anciens, τὰ τῶν πρεσβυτέρων συγγράμματα, recommandant expressément à leurs fils, à leurs femmes, à leurs filles, de ne les communiquer à aucune personne étrangère à la famille, μηδενὶ τῶν ἐκτὸς τῆς οἰκίας [1]. On voit donc Iamblique, ici, soutenir à la fois que l'absence de documents écrits faisait craindre que la doctrine se perdît, et que les premiers pythagoriciens avaient laissé des ouvrages écrits: double assertion évidemment contradictoire. Porphyre, dont il suit jusqu'à la lettre, le récit plus précis et plus concis, se contredit moins fortement : il nous dit en effet d'une part qu'il n'y avait pas de document écrit de Pythagore, οὔτε γὰρ τοῦ Πυθαγόρου σύγγραμμα ἦν, et de l'autre qu'à l'aide des souvenirs des anciens membres de l'École, et de *leurs écrits* on fixa par écrit la doctrine [2]. La contradiction est ici moins directe parce qu'on peut entendre les anciens, non de Pythagore lui-même, mais de Lysis, Archippe, et d'autres disciples exilés. En tout cas, il y a peu de chose à tirer de renseignements où se trouvent réunies l'affirmative et la négative du même fait.

L'Arménien David, commentateur d'Aristote, disciple de Syrien, et qui vivait au v[e] siècle après Jésus-Christ, nous dit dans son commentaire sur *les Catégories* [3] : « Il y a cinq causes qui ont produit des livres supposés ; la

1. Iambl., *V. P.*, 252, 253.
2. Porphyr., *V. P.*, 57 et 58.
3. *In Categ. Scholl. Arist. Br.*, p. 28 a, l. 3.

première est le sentiment d'affection des disciples pour leur maître, à qui ils ont attribué leurs propres ouvrages : tels sont les livres qui portent le nom de Pythagore et celui de Socrate, et qui ne sont ni de Socrate ni de Pythagore, mais l'œuvre de leurs auditeurs. La seconde cause est la vanité et la rivalité des princes. En effet, Juba, roi de Libye, s'étant mis en tête de *réunir* les œuvres de Pythagore, comme Ptolémée celles d'Aristote, quelques individus firent commerce de ramasser au hasard des manuscrits, et les frottèrent d'huile de cèdre teinte de rouge pour leur donner une apparence de moisissure, un air d'antiquité qui pût les faire prendre pour des manuscrits authentiques. » Quelques pages plus haut, ce même scholiaste avait exprimé son opinion avec plus de détail. « Je ne puis, dit-il[1], prouver ce que j'avance par des écrits de Pythagore, car Pythagore n'a laissé aucun écrit. Il disait : je ne veux pas confier mes pensées, τὰ ἐμά, à des choses sans vie, mais à des êtres vivants, à mes disciples. Qu'on n'aille donc pas croire que les *Vers d'Or* sont de lui : ils sont l'œuvre de quelque pythagoricien, qui pour les recommander y a inscrit le nom de son maître. » Ce sont là des arguments généraux qui prouvent trop et ne prouvent rien. Il est certain que le siècle des Ptolémées a été fécond en falsifications[2]. On a fabriqué des ma-

1. *Scholl. Br.*, p. 13.

2. Galen., *ad Hippocr.*, *de nat. hom.*, I, 42 : Πρὶν γὰρ τοὺς ἐν Ἀλεξανδρείᾳ τε καὶ Περγάμῳ γένεσθαι βασιλεῖς ἐπὶ κτήσει βιβλίων φιλοτιμηθέντας, οὐδέπω ψευδῶς ἐπεγέγραπτο σύγγραμμα, λαμβάνειν δὲ ἀρξαμένων μισθὸν τῶν κομιζόντων αὐτοῖς σύγγραμμα παλαιοῦ τινος ἀνδρὸς, οὕτως ἤδη πολλὰ ψευδῶς ἐπιγράφοντες ἐκόμιζον. Conf. Id., *Præf. Comm.*, II, p. 128 : Ἐν τῷ κατὰ τοὺς Ἀτταλικούς τε καὶ Πτολεμαικοὺ

nuscrits de Pythagore; Iamblique le reconnaît lui-même et ajoute que c'est ce qui rend si obscures et l'histoire de Pythagore et celle de sa doctrine [1]. Mais on a fabriqué également des manuscrits d'Aristote : si l'on ne peut conclure de ce fait qu'Aristote n'avait rien écrit, comment pourrait-on le faire pour Pythagore? Il me semble, au contraire, que le seul fait qu'un prince passionné pour les livres, a voulu avoir dans sa bibliothèque, rivale de celle d'Alexandrie, les œuvres de Pythagore, prouve que dans l'opinion générale, on admettait l'existence de tels écrits. Comment, en effet, à des critiques tels qu'Aristophane, Aristarque, Cratès, qui fondaient ces bibliothèques, aurait-on osé présenter de faux manuscrits de Pythagore, s'il eût été avéré qu'il n'avait rien écrit du tout? Il fallait au moins que la question fût pour eux indécise : et elle doit l'être, ce me semble, aussi pour nous.

Quoi qu'il en soit, et en admettant même l'existence d'écrits de Pythagore [2], il faut reconnaître que le secret

βασιλέας χρόνῳ πρὸς ἀλλήλους ἀντιφιλοτιμουμένους περὶ κτήσεως βιβλίων, ἡ περὶ τὰς ἐπιγραφάς τε καὶ διασκευὰς αὐτῶν ἤρξατο γίγνεσθαι ῥαδιουργία τοῖς ἕνεκα τοῦ λαβεῖν ἀργύριον ἀναφέρουσιν ὡς τοὺς βασιλεῖς ἀνδρῶν ἐνδόξων σύγγραμματα. Conf. Cleric., *Ars critica*, III. II, p. 106. Klippel, *das Alexandr. Museum*, p. 69. Meiners *Gesch. d. Wissench.*, I, p. 573. Ritschl *d. Alex. Biblioth.*, p. 20. K. Hermann, *Gesch. u. Syst. der Plat. Phil.*, p. 315.

1. *V. P.*, I e. 2: Ψεύδεσί τε καὶ νόθοις συγγράμμασιν ἐπισκιάζεσθαι.

2. Alcméon est un contemporain et peut-être un disciple de Pythagore. Diogène de L. (VIII, 83), et Iamblique (*V. P.*, 104) lui attribuent un ouvrage en prose *sur la Nature*. On contestera l'autorité de ces témoins; mais la manière dont s'exprime Aristote (*Met.*, I, 5), en exposant sa doctrine, semble prouver qu'il y avait de cet auteur des écrits, et alors pourquoi n'y en aurait-il pas eu de Pythagore? Il est vrai que Gruppe (p. 58), pour se débarrasser de cette objection, affirme

dans lequel on a voulu les garder, a été trop fidèlement observé. Il ne nous est resté que des fragments insignifiants, et trois lettres à Anaximène, à Hiéron et à Télaugès, qui outre leur insignifiance philosophique paraissent être l'œuvre des sophistes, qui se plaisaient à ces imitations comme à des exercices de style. Il n'est pas douteux d'ailleurs que la plupart au moins des ouvrages qui lui étaient attribués, étaient fabriqués. En voici la liste à peu près complète :

1, 2, 3. Les trois ouvrages mentionnés par Diogène de Laërte, VIII, 6, l'un d'éducation, l'autre de politique, l'autre de physique.

4. Περὶ τοῦ ὅλου.

5. Un Ἱερὸς λόγος en hexamètres. Ces deux derniers d'après Héraclide Lembus.

6. Un autre Ἱερὸς λόγος en prose dorique, cité par Iamblique [1], et dont Syrianus [2] et Hiéroclès donnent quelques petits fragments. Diodore, I, 48, prétend que Pythagore a emprunté aux Égyptiens les doctrines de ces espèces de bréviaires.

7. Un *Traité de l'âme.*

8. *De la Piété.*

9. *Hélothalès.*

10. *Crotone.*

Tous les quatre d'après Héraclide Lembus qui mentionne en outre le *Discours mystique* qui appartient, dit-il, à Hippase.

que tout le passage d'Aristote est interpolé : cela me paraît un expédient extrême.

1. *V. P.*, 146 et *in Nic. Arithm.*, p. 11. Tennul.
2. *In Met.*, XIII. Schol. gr., Brand., 1838, p. 303

11. *Sur les effets des plantes*[1].

12. Un *Discours à Abaris* cité par Proclus [2].

13. Les Προγνωστικὰ βιβλία cités par Tzetzès [3].

14. Une histoire de la guerre des Samiens avec Cyrus [4].

15. Une inscription sur le tombeau d'Apollon, à Délos [5].

16. Les *Vers d'Or*.

Les fragments tirés de ces ouvrages nous ont été conservés par Justin [6], saint Clément [7], Porphyre [8], la Théologie arithmétique [9], Syrianus [10].

Avant d'examiner avec le soin qu'elle mérite la question de l'authenticité des fragments conservés de Philolaüs et d'Archytas, qui sont les plus considérables des renseignements directs que nous ayons sur la doctrine pythagoricienne, il ne sera pas inutile de donner ici une liste à peu près complète des auteurs pythagoriciens dont nous avons quelques restes plus ou moins authentiques. Il est quelques-uns de ces écrivains dont

1. Plin., *H. Nat.*, XXV, 2, 12; XXIV, 17, 99.
2. *In Tim.*, p. 141.
3. *Chil.*, II, 882. Conf. Fabric., *Bibl. græc.*, I, 786.
4. Jean Malala, 66 d. Cedrenus, 138 c.
5. Porphyr., 16.
6. *Cohort.*, c. XIX.
7. *Protrept.*, 47 c.
8. *De abstin.*, IV, 18.
9. P. 19.
10. *In Met.*, XIII. Les vers attribués à Pythagore par Justin (*de Monarch.*, II, p. 82) paraissent empruntés à un poëme d'origine juive, ou du moins interpolés par un Juif. Iamblique (*V. P.*, 139) cite deux vers d'un poëme épique, que les pythagoriciens disaient de Linus, mais qui, suivant lui, étaient de leur propre cru. Damascius (Περὶ τῶν πρώτων ἀρχῶν, p. 64) les donne à Pythagore. Les citations de Stobée, dans

l'époque nous est absolument inconnue, tels que Dius, Pempélus, Sthénidas, et autres. On n'a donc pas le droit de les considérer comme ayant appartenu à la vieille école italique. Mais aussi de ce que les fragments de ces auteurs s'écartent des vraies doctrines pythagoriciennes en y mêlant un élément platonicien ou même péripatéticien, on n'a pas le droit de prétendre que ce sont des écrits supposés, pas plus qu'on ne peut le dire de ceux dont les auteurs sont plus connus. Nous savons, en effet, que les uns comme Arésas, Clinias, Eurytus [1], Xénophile, Phanton, Dioclès, Echécrate, Polymnaste, ont enseigné du vivant des derniers pythagoriciens de la vieille école, qui ne s'est éteinte qu'au temps d'Aristote et d'Aristoxène [2], et qu'ils n'en sont pas moins appelés les disciples de Philolaüs [3], le plus fidèle représentant de la secte. D'autres tels que Brontinus, Hipparque, Onatas, Théano, ont vécu du temps même de Platon; or, si l'on réfléchit aux affinités des deux doctrines, aux rapports personnels des philosophes qui les ont adoptées, on admettra bien que tout en suivant une voie à part et en maintenant leur originalité et leur indépendance, chacune a pu, a dû être influencée par l'autre. Si on admet que Platon, que Speusippe, que Xénocrate, que d'autres encore ont pu mêler à leur sys-

les *Sermones* et les *Eclogæ*, se rapportent souvent à Pythagore, mais sans se rattacher à aucun ouvrage spécial. Consulter sur la question : Zeller, t. I, p. 209 et t. V, p. 85, et Fr. Beckmann, *De Pythagor. reliquiis*, Berlin, 1850.

1. Iambl., *V. P.*, 266.

2. Diog. L., VIII, 46.

3. Diog. L., VIII, 46 : Τελευταῖοι γὰρ ἐγένοντο τῶν Πυθαγορείων ους καὶ Ἀριστόξενος εἶδε.... ἦσαν δέ ἀκρόαται Φιλολάου καὶ Εὐρύτου.

tème des opinions pythagoriciennes, sans cesser d'être des platoniciens, on n'a pas le droit de contester l'authenticité des fragments pythagoriciens, parce qu'on y trouve soit des formules, soit des idées platoniciennes, ou même péripatéticiennes.

Mais il est un ouvrage que personne ne cherche aujourd'hui à défendre, et où la falsification est si évidente à première vue, qu'il est inutile de recommencer à la démontrer longuement.

Il est intitulé Περὶ ψυχᾶς κοσμῶ καὶ φύσιος et est attribué à Timée de Locres. Ce personnage célèbre était un pythagoricien, qui avait rempli de grandes magistratures dans sa ville natale, et était versé dans la philosophie et les sciences astronomiques [1]. Quoique Macrobe soutienne que Socrate et Timée n'ont pas vécu au même siècle [2], il paraît certain par le témoignage de Cicéron [3], de Valère Maxime [4], de S. Jérôme [5], que Platon l'avait personnellement et intimement connu pendant ses voyages en Italie. Mais c'est seulement au IIe siècle après Jésus-Christ que nous trouvons mentionné par Nicomaque de Gérase, un Timée de Locres [6].

1. Plat., *Tim.*, 20 a et 27 a. Synesius, *De dono Astrolabii*, éd. Petau, p. 307 c.
2. *Saturn.*, I, 1 : « Inclytum dialogum Socrates habita cum Timæo disputatione consumit, quos constat eodem sæculo non fuisse. »
3. *De Finib.*, V, 29 : « Cur Plato Ægyptum peragravit?... Cur ad reliquos Pythagoreos Echecratem, Timæum, Acrionem, Locros. » *De Rep.*, I, 10 : « Audisse te credo, eum (Platonem) cum Archyta Tarentino et cum Timæo Locro multum fuisse. »
4. VIII, 7.
5. *C. Rufin*, c. XL, p. 567, éd. Vall.
6. *Harmon.*, I, p. 24. Meib.

Ce renseignement est répété ensuite par S. Clément[1], Eusèbe[2], Théodore[3], au III[e], par Jamblique[4], et par Proclus[5], au V[e]. Il suffit de lire ce petit morceau en prose dorique, pour s'assurer qu'il n'est qu'un résumé suffisamment exact et une copie du *Timée* de Platon[6], d'une date très-postérieure. La question de savoir quel peut en être l'auteur, ne saurait être ici discutée, puisque la réponse n'aurait aucun intérêt direct pour le sujet spécial qui nous occupe.

Il n'en est pas tout à fait de même du Traité d'Ocellus de Lucanie intitulé Περὶ τῆς τοῦ παντὸς φύσεως. Dans la prétendue lettre d'Archytas à Platon, et dans la réponse de celui-ci qui forme la 12[e] lettre, nous trouvons mentionnés, outre cet ouvrage, trois autres traités, *sur la Loi*, *snr la Royauté*, *sur la Sainteté*[7]. Si, comme le pense M. Grote, toutes les lettres de Platon étaient authentiques, nous serions amené à reconnaître l'authenticité du traité *de la Génération ou de la Nature du Tout;* mais en admettant même que les deux lettres soient apocryphes, comme Thrasylle connaissait 13 lettres de Platon, et par conséquent notre 12[e], qui suppose celle d'Archytas, il est nécessaire de conclure que ces

1. *Strom.*, p. 604, où est cité un passage qui ne se retrouve pas littéralement du moins dans notre texte.
2. *Præp. Ev.*, XIII, 681 d.
3. *Tnerap.*, II, 36.
4. *Ad Nicom. Arithm.*, 148 b. Stob., *Eclog.*, p. 865.
5. *In Tim.*, p. 3.
6. L'authenticité a cependant été admise même par Brucker, Fabricius et Tiedemann; mais depuis Tennemann (*Syst. d. Plat. Philos.*), qui a discuté la question à fond, personne ne la soutient : ni Socher, ni Boeckh, ni Ritter, ni M. Th. Martin, ni Karl Hermann.
7. Diog. L., VIII, 80.

deux pièces et les quatre ouvrages qu'elles mentionnent existaient déjà depuis longtemps au premier siècle de notre ère, puisque le savant grammairien et critique, contemporain d'Auguste, avait admis l'authenticité de la lettre de Platon, et n'avait pu être trompé sur son origine, que grâce à une espèce de prescription et d'au torité déjà acquise. Il n'y aurait même rien d'étonnant qu'Aristophane eût admis cette même lettre dans sa collection, et alors nous serions autorisés à ramener la fabrication des ouvrages d'Ocellus, au moins vers le commencement du IIIe siècle av. J. C.[1]

Les plus anciens témoins, si l'on récuse les autres, sont Philon le Juif[2], né vers l'an 20 av. J. C. et Lucien[3], né vers 120 après. Les fragments conservés par Stobée[4] prouvent que l'ouvrage était primitivement écrit en prose dorique, et qu'il n'a été transcrit en langue commune, κοινή, comme plusieurs autres ouvrages[5] de ce dialecte peu répandu, et de plus en plus ignoré, qu'à une date très-postérieure et probablement au moyen âge. Même dans cette hypothèse, ce morceau a sa valeur, car il nous expose au moins ce qu'était devenue la philosophie pythagoricienne vers le premier siècle avant notre ère : et il se distingue par la précision des idées et la lo-

1. Aristophane florissait vers 264.
2. *De mund. non inter.*, p. 728.
3. *De laps. in salut.*, c. v. Cf. Censorin., *de die Natal.*, IV. Iambl., *V. P.*, c. XXXVI. Syrian., *in Aristot. Met.*, XIII, p. 368. Br. Procl., *In Tim.*, l. III, p. 150.
4. *Eclog. Phys.*, I, c. XIII, p. 338; c. XX, p. 422 sqq.
5. Par ex. : le Traité de Démocrite *sur l'Agriculture*, mis en langue commune par Cassianus Bassus, sur l'ordre de Constantin Porphyrogénète, au Xe siècle. Cf. Müllach, *de Ocell. Lucan. Fragm. Phil. Græc.*, éd. Didot, p. 383 sqq.

gique du raisonnement. La doctrine de l'éternité du monde, qui y est contenue, n'a rien qui soit contraire aux vraies doctrines pythagoriciennes ; et si les arguments produits rappellent Aristote et Parménide, nous avons déjà fait observer que l'on n'en peut rien conclure contre l'authenticité du morceau, puisque l'école a vécu jusqu'au temps d'Aristoxène, disciple d'Aristote.

Comme nous n'avons, des autres auteurs, conservé que des fragments quelquefois très-courts, je vais me borner maintenant à une simple énumération des écrivains et des ouvrages, avec indication des témoins qui les citent.

Syrianus dans son commentaire sur la *Métaphysique* d'Aristote [1], cite, outre Philolaüs, trois pythagoriciens, Clinias, Archénète, Brontinus.

Clinias de Tarente, musicien célèbre [2], était un ami de Platon, qu'il empêcha, au dire d'Aristoxène, de jeter au feu, dans un accès d'indignation, les ouvrages de Démocrite [3].

Archénète est si complétement inconnu que Boeckh, suivi par Hartenstein et Gruppe, change, dans le passage de Syrianus, son nom en celui d'Archytas [4].

Brontinus de Cyzique, qu'on dit un parent ou un allié de Pythagore, et un contemporain d'Alcméon [5], fut

1. XIV, 1. Schol. Br., p. 325, 326, 339. Ce dernier se trouve également Scholl. Bekk., p. 800.

2. Athen., XIV, 624 a.

3. Diog. L., IX, 40. Cf. *Theol. Arithm.*, éd. Ast., p. 19. Orelli, *Opuscula Græc. vet.*, t. II, p. 324.

4. La traduction latine de Syrianus, faite par Bagolini (Venise, Ald., 1558. f° 202 a), et que connaissait seule Boeckh, donnait Archénès. Cf. Boeckh, *Phil*, p. 149. Hartenstein, *de Archyt.*, p 115.

5. Diog. L., VIII, 85 : « Fils de Pirithoüs, comme il le dit lui-même

un de ces pythagoriciens, qui avec Zopyre d'Héraclée, Prodicus de Samos, Théognète de Thessalie, Nicias d'Élée, Persinus de Milet, Arignoté, Timoclès de Syracuse, Cercops, se mêlèrent d'écrire des poëmes mystiques sous le nom d'Orphée[1]. Épigène, contemporain d'Alexandre, lui attribue deux poëmes orphiques, sous les titres de Πέπλος et de τὰ φυσικά[2]. Outre ces ouvrages, qui n'intéressent d'aucune façon la philosophie pythagoricienne, on a de cet auteur un fragment qui porte le titre de περὶ νοῦ καὶ διανοίας, cité par Iamblique[3], Alexandre d'Aphrodise[4] et Syrianus[5].

au commencement de son ouvrage ainsi conçu : Alcméon de Crotone, fils de Pirithoüs, a écrit ceci pour Brontinus, Léon et Bathylle. » Iambl. (*V. P.*, 267) rapproche aussi Brontinus de Léon le Métapontin.

Ce Brontinus est dit avoir épousé Théano, qui passe tantôt pour la femme, tantôt pour la fille de Pythagore; mais il passe aussi pour le contemporain de Léon, auquel Alcmeon, contemporain lui-même de Pythagore, aurait dédié un ouvrage.

Mais d'une part Théano est née à Thurii (Suid., v.): or, c'est Périclès qui a fondé, vers l'Ol. 84 = 444, cette colonie athénienne : donc elle a vécu bien longtemps après Pythagore, mort en 500.

D'autre part, Léon est nommé par Proclus disciple de Néoclidès, plus jeune que Léodamas de Thasos, et Léodamas, Archytas et Théétète sont considérés par Proclus comme contemporains de Platon et de Théodore de Cyrène. Procl., lib. II, *in Euclid.*, I, p. 19 : Πλάτων δὲ ἐπὶ τούτου (Théodore).... ἐν δὲ τούτῳ χρόνῳ καὶ Λεωδάμας.... καὶ Ἀρχῦτας (*sic*) καὶ Θεαίτητος.... Λεωδάμαντος δὲ νεότερος ὁ Νεοκλείδης καὶ ὁ τούτου μαθητὴς Λέων.

Enfin on attribue un ouvrage de philosophie pythagoricienne à Brontinus. Or, toute l'antiquité proclame que c'est à Philolaüs qu'on doit les premiers ouvrages publiés sur ce sujet.

Donc Brontinus a dû vivre du temps de Platon, et on s'en aperçoit bien aux fragments qui nous en restent.

1. Lobeck, *Aglaoph.*, I, p. 340.
2. Epigène, ap. Clem., *Strom.*, I, p. 396.
3. Villois., *Anecdot.* II, 198.
4. *In Met.*, p. 800.
5. *In Met.*, XIV, 1. Schol., Br., 1837, p. 326 et 339, reproduit par Zeller, t. I, p. 252.

Iamblique rapporte qu'Hippasus de Métaponte a le premier fixé par l'écriture quelque chose de la doctrine pythagoricienne dans un ouvrage de mathématiques, et qu'en punition de ce crime, il avait trouvé la mort dans la mer[1]. Mais Démétrius de Magnésie, contemporain de Cicéron, dans son livre *Sur les poëtes et les historiens qui ont porté le même nom*, prétend qu'Hippasus n'avait pas laissé un seul ouvrage écrit[2] : ce qui n'empêche pas Diogène, tout en rapportant l'opinion de Démétrius, d'attribuer ailleurs à cet auteur *le Livre Mystique*, que d'autres donnaient à Pythagore même[3].

Suivant une autre tradition c'est Hipparque qui, s'étant laissé séduire aux délices et aux voluptés de la Sicile, avait, contrairement aux préceptes de la secte, communiqué au public la philosophie pythagoricienne, δαμοσίᾳ φιλοσοφέν. Ce fait est rapporté dans une prétendue lettre de Lysis, un des disciples immédiats de Pythagore, que presque tous les critiques s'accordent à considérer comme supposée : opinion qu'autorisent les différences entre le fragment cité par Diogène et le texte complet de la lettre reproduit par Iamblique[4]. Stobée nous a conservé en outre un assez long passage d'un traité Περὶ

1. Villoison, *Anecd. græc.* : Περὶ τῆς κοινῆς μαθηματικῆς, t. II, p. 216.

2. Diog. L., VIII; Syrianus, *ad Met.*, XIII, 6; Scholl. Brand., 1838, p. 304, 313, et Iambliq., *V. P.*, empruntent à ses récits des témoignages sur la doctrine pythagoricienne.

3. Diog. L., VIII, 7. Hippasus est cité par Aristote, *Met.*, I, 3. Sext. Empir., *Pyrrh.*, III, 30. Clem., *Strom.*, I, 296. Theodor., *Cur. Græc. Aff.*, II, 10. Plut., *Plac. Philos.*, I, 3. Boeth., *de Mus.*, II, 18.

4. Diog. L., VIII, 42. Iambl., *V. P.*, 75. Orelli, *Ep. Socrat.*, p. 54.

εὐθυμίας [1], qui, par son contenu purement moral, intéresse peu notre sujet.

Nous pouvons en dire autant des Lettres des Femmes pythagoriciennes : il y en a onze de Théano, une de Mélissa, une de Myia : Orelli [2] en a défendu l'authenticité, bien douteuse, à mon sens, contre les critiques de Meiners [3]. Le dialecte attique dans lequel elles sont écrites ne serait pas à lui tout seul une raison suffisante de les rejeter; car il a été démontré que souvent, pour faciliter la lecture d'un ouvrage écrit en dorien, les copistes changeaient le dialecte original [4].

Arésas de Lucanie qu'Iamblique nomme le quatrième successeur de Pythagore dans la direction de l'École [5], était auteur d'un traité *de la Nature de l'homme* dont un fragment nous a été conservé par Stobée [6].

Archippus de Tarente, cité par saint Jérôme [7] et Athénagore [8].

Aristæon est cité comme l'auteur d'un ouvrage *sur l'Harmonie*, par Stobée [9], la Théologie arithmétique [10] et Claudien Mamert [11] : ces deux derniers l'appellent Aristæus. Au dire d'Iamblique, il avait épousé la fille de Py-

1. *Floril.*, 108, 81.
2. *Ep. Socr.*, p. 307.
3. *Gesch. d. Wissensch.*, t. I, p. 598. Wieland les a traduites en allemand dans son ouvrage intitulé : *die Pythagorischen Frauen.*
4. Bentley, *de Phalar. Ep.*, 26.
5. *V. P.*, 266.
6. *Eclog.*, I, p. 846.
7. *C. Ruf.*, III, 39.
8. *Leg. pro Christ.*, 6.
9. *Ecl.*, I, 428.
10. P. 42.
11. *De stat. anim.*, II, 7.

thagore, Théano, et fut le successeur immédiat de son beau-père[1].

Athamas dont Clément[2] reproduit un passage sans indiquer le titre du livre auquel il l'emprunte.

Bryson, fragment d'un οἰκονομικός cité par Stobée[3].

Buthérus de Cyzique, auteur inconnu d'un fragment assez étendu sur les nombres[4].

Criton auteur d'un traité *de la Sagesse;* fragments dans Stobée[5], reproduits par Orelli[6].

Diodore d'Aspendus, ville de Pamphylie, fut le premier philosophe, d'après Sosicrate[7], qui porta le manteau troué, le bâton, la besace et la barbe longue, ou plutôt le premier des pythagoriciens qui prit le costume cynique[8]. Car avant lui les pythagoriciens usaient de vêtements élégants, de bains et de parfums[9]. Iamblique le nomme disciple d'Arésas[10] : mais comme, d'après Athénée, il vivait vers 300 av. J. C., et qu'Arésas était au nombre des pythagoriciens qui échappèrent aux poursuites des partisans de Cylon, le renseignement d'Iamblique est évidemment erroné. Il est cité par Théodoret[11] et Claudien Mamert[12].

1. *V. P.*, 265.
2. *Strom.*, VI, 624 d.
3. *Floril.*, 85, 15.
4. Stob., *Ecl*,, I, p. 3, éd. Meineke.
5. *Ecl.*, II, 350; *Floril.*, 3, 74.
6. *Opusc.*, t. II, p. 326.
7. Diog. L., VI, 13.
8. Athen., IV, 163.
9. Iambl., *V. P.*, 266.
10. Athen., VIII, 350 c, 348 a.
11. *Samuel*, I, Qu., 6.
12. *De stat. anim.*, II, 7.

Diotogènes, auteur de deux traités, l'un *sur la Royauté*, l'autre *sur la Sainteté*, produits par Stobée[1].

Dius, fragment *sur la Beauté*[2].

Ecphantus de Syracuse, un fragment *sur la Royauté*[3].

Eroménès de Tarente, un fragment cité par Claudien Mamert[4] et probablement emprunté à un écrit *sur l'Ame*.

Eubulidès, fragment cité par Boëthius[5], et la Théologie arithmétique[6], tiré d'un ouvrage sur Pythagore.

Euryphamus, un fragment *sur la Vie* dans Stobée[7], reproduit par Orelli[8].

Eurysus, un fragment *sur la Fortune*, dans saint Clément[9] et Stobée[10].

Eurytus dont Aristote et Syrianus[11] reproduisent les opinions sans citer le titre d'un ouvrage.

Euxythéus dont Athénée[12] cite l'opinion sur les causes pour lesquelles l'âme est enchaînée à un corps : sans nom d'ouvrage.

Hippodamus[13] que Zeller identifie avec Euryphamus et avec Callicratidas, parce que les extraits donnés par

1. *Floril.*, 48, 61.
2. Stob., *Floril.*, 65, 16.
3. Stob., *Floril.*, 47. 22.
4. *De stat. an.*, II, 7.
5. *De mus.*, II, 18.
6. P. 40.
7. Stob., *Floril.*, 103, 57.
8. *Opusc.*, t. II, p. 300.
9. *Strom.*, V, p. 662.
10. *Eclog.*, I, p. 210.
11. *Met.*, XIV, 5, et *in Met.* Schol.. Br., p. 342, 10. Scholl. Bekk., p. 829 a.
12. Athen., IV, 157.
13. Stob., *Floril.*, 103, 26 et 27. Orell, p. 282, et *Floril.*, 43, 92 ; 98, 71.

Stobée sous ces trois noms sont, pour ainsi dire, identiques.

Lysis de Tarente, auteur d'une prétendue lettre à Hipparque[1], d'une définition de Dieu appelé Nombre ineffable, citée par Athénagore[2] et la Théologie arithmétique[3], et d'un ouvrage qu'il avait écrit sous le nom de Pythagore.

Mégillus, fragment emprunté à un ouvrage sur les nombres et cité par la Théologie arithmétique[4].

Métopus, fragment *sur la Vertu*[5].

Onatas, de Crotone, contemporain de Platon, auteur d'un ouvrage *sur Dieu et le Divin*[6].

Pempélus, fragment moral *sur les Parents*[7].

Périctyoné, plusieurs fragments *sur la Sagesse et sur l'harmonie de la Femme*[8].

Phintys, fille de Callicratidas, fragment *sur la Tempérance féminine*[9].

Polus, fragment *sur la Justice*[10].

Prorus, de Cyrène, *sur le Nombre*[11].

1. Diog. L., VIII, 6 et 7.
2. *Leg. p. chr.*, VI. Cf. S. Jerôm., *c. Ruf.*, III, 39. Claud. Mam., *de Stat. anim.*, II, 7.
3. P. 8. Au nom de Lysis s'en ajoute un autre, corrompu dans le texte, ὄψει, et dans lequel Meursius devine Opsimus, et Zeller Hippasus. Ce dernier aurait défini Dieu : l'excédant du plus grand des nombres sur le nombre le plus voisin, l'excédant de 10 sur 9, ou autrement dit, l'Unité.
4. *Theol. arithm.*, p. 27.
5. Stob., *Floril.*, I, 64.
6. Stob., *Ecl.*, I, 92.
7. Stob., *Flor.*, 79, 52, dans Orell., p. 344.
8. Stob., *Flor.*, I, 62, 79, 50; 85, 19. Orell., 346.
9. Stob., *Flor.*, 74, 61. Orell., 356.
10. Stob., *Flor.*, 9, 54. Orell., 330, 332.
11. *Theol. arithm.*, p. 43.

Sthénidas, de Locres, *sur la Royauté*[1].

Théagès, *sur la Vertu*[2].

Théano, fragments assez nombreux, sans titres d'ouvrages, cités par Clément[3] et Stobée[4]. Clément[5] dit que c'est la première femme pythagoricienne qui ait étudié la philosophie et fait des vers.

Théaridas, appelé par Iamblique Théoridès, de Métaponte, auteur d'un traité *sur la Nature*, cité par Clément[6].

On a grossi cette liste des noms de Gorgiadès[7], Opsimus[8], Empédotimus, Julien[9], Panacès[10], Androcyde[11]. Enfin, on peut y ajouter les écrits anonymes intitulés Διαλέξεις Πυθαγορικαί, reproduits par Orelli[12] et Müllach[13], et les treize lettres attribuées à Pythagore,

1. Stob. (*Flor.*, 48, 63) reproduit dans les *Fragm. Philosoph. Græc.* Müllach., p. 536.
2. Stob., *Floril.*, I, 67. Orell., p. 308.
3. *Strom.*, IV, 583 et 619.
4. *Ecl.*, I, 302. *Floril.*, 74, 32, 53, 55.
5. *Strom.*, I, 309 c. Orelli, p. 55. Cf. Plut., *Conj. Præc.*, 31.
6. Iambl., *V. P.*, 266. Plut., *Dio.*, c. VI. Clem., *Strom.*, V, 611 c.
7. Claud. Mam. (*De stat. anim.*, II, 7), qui y joint Épaminondas comme auditeur de Lysis.
8. Restitution arbitraire de Meursius de la leçon ὄψει, dans Athénag., *Leg. p Chr.*, 6. Zeller, t. I, p. 262.
9. Suid., v., qui les désigne, avec le précédent, comme prédécesseurs d'Héraclide du Pont et comme auteurs d'une φυσικὴ ἀκρόασις. Cf. Olympiod., *in Meteorol.*, I, 218. Greg Naz., *Carm.*, VI, 281.
10. Cité par Arist d. Quintil. (*de Music.*, I, p. 3), et designé par Photius (*Cod.*, 167) comme une des sources de Stobée.
11. Auteur d'un livre *sur les Symboles pythagoriciens*, cité par Nicomach *Arithm.*, p. 5. Iambl. *V. P.*, 145; *Theol. Arithm.*, p. 41; Clem., *Strom.*, V, 568 a. Tryphon, Περὶ τροπων, 4; Plin., *Hist. Nat.*, XIV, 5.
12. *Opusc.*, t. II, p. 210.
13. *Fragm. Phil.*, p. 544.

Lysis, Théano, et d'autres anonymes[1], ouvrages dont l'origine suspecte se révèle au premier coup d'œil.

Les cinq dissertations, διαλέξεις, sont d'un auteur inconnu[2]. Le traducteur latin, North, les croyait de la fin du ve siècle, et s'imaginait avoir même trouvé le nom de l'écrivain dans la phrase : Μίμας εἰμί[3]. Mais Fabricius a fait tomber cette belle découverte en restituant le texte des manuscrits, qui donnent μύστας. Orelli a démontré en outre que cet opuscule ne saurait être pythagoricien; la méthode qui y est employée, et qui consiste à opposer sur chaque question l'antithèse à la thèse, est aussi étrangère que possible à la méthode dogmatique et affirmative des pythagoriciens. Gruppe[4] les attribue à l'auteur des fragments d'Archytas dont il rejette l'authenticité : mais la langue, où le dorien se mêle à l'attique, n'a rien de commun avec le dialecte des fragments d'Archytas. On suppose qu'un sophiste est l'auteur de ces cinq pièces, et, quant à l'époque de leur composition, il faut la reculer au delà du IIIe siècle, puisque Chrysippe, mort en 208, est nommé dans la cinquième.

Nous arrivons maintenant à Archytas. Stobée, et surtout Simplicius, nous font connaître d'une manière assez complète, par leurs nombreuses et riches citations, et les titres et le contenu des ouvrages de cet écrivain

1. *Ep. Socr.*, p. 45, 51.
2. Je n'ai point fait entrer dans ce catalogue les *Similitudes* de Démophile, les *Sentences d'or* de Démocrate, les *Sentences* de Secundus, dont le contenu appartient exclusivement à la morale pratique, et dont la date est trop postérieure.
3. 4e *Dissert.*
4. *Ueber die Fragm. d. Archyt.*, p. 126.

dont Orelli, Müllach et Hartenstein ont recueilli les fragments sans parvenir à les réunir tous[1]. Les ouvrages d'Archytas qui nous sont connus par ces extraits sont :

1. Περὶ ἀρχᾶς.

2. Περὶ ἀρχῶν, à moins qu'on ne doive confondre cet ouvrage avec le précédent.

3. Περὶ τοῦ ὄντος

4. Περὶ τοῦ παντός[2] ou *les Catégories*, qui se présente encore sous plusieurs autres titres[3] et qu'Hartenstein[4] identifie avec le traité précédent *de l'Être*. Thémiste croyait que l'auteur en était, non le vieux mathématicien et astronome, élève ou maître de Philolaüs, mais un péripatéticien beaucoup plus jeune[5] : opinion qui paraîtra vraisemblable à quiconque lira ce livre, où est reproduite toute la théorie d'Aristote sur les catégories logiques. Nous croyons utile de citer ici les passages de Boèce, où est contenu ce renseignement : « Inde etiam

1. Cf. Egger, *De Archytæ Tarentini vita*, Paris, in-8°, 1833. Gruppe : *über die Fragm. d. Archytas*, Berlin, 1840; Beckmann, *De pythagor. reliquiis*, p. 31.

2. Simplic., *ad Cat.*, 1 b; *Physic.*, 186 a.

3. Simplic., *ad Cat.*, 6, 8 : περὶ τῶν καθόλου λόγων; *Id.*, *Id.*, 141 b : Περὶ γενεῶν; Dexipp., *ad Categ.*, 43 b : Περὶ τῶν καθολικῶν λέξεων; David., *ad Cat.*, 30 a. Anonym., p. 32 b : Πρὸ τῶν τρόπων. Outre les morceaux isolés que nous donne Simplicius de cet ouvrage de Logique, Joach. Camerarius, le premier sans doute (car on tient pour suspecte l'indication d'une édition antérieure attribuée à Dom. Pirimentio Vib., Venise, 1561 ou 1571), a publié un petit recueil intitulé : Ἀρχύτου φερόμενοι δέκα λόγοι, Leipz., 1564, dédié à Michel Sophianus. Le manuscrit qui les contenait, avec d'autres pieces qui n'ont pas plus de valeur, avait été donné à Jean Bratiator, probablement Jean Frankenstein, le premier docteur en théologie de l'académie de Leipzig, par Bessarion, qui le tenait on ne sait d'où. Cf. Hartenst., II, 41.

4. P. 81.

5. Fabric., *Bibl. Græc.*, t. I, p. 834. Ammon. Herm., *in Porphyr. Isag.*, f. 23.

in Aristotelica atque Archytæ prius decem prædicamentorum descriptione, Pythagoricum denarium manifestum est inveniri. Quando quidem et Plato studiosissimus Pythagoræ secundum eam divisionem dividit, et Archytas Pythagoricus ante Aristotelem, licet quidem quibusdam sit ambiguum, decem hæc prædicamenta constituit[1]. » On trouve, en effet, dans Platon une indication, mais sans caractère systématique[2], des dix catégories d'Aristote, et l'on voit par Boèce, que c'est ce nombre de dix, qui, rappelant la décade pythagoricienne, semble en révéler l'origine[3]. Dans les Commentaires sur les *Catégories*, Boèce revient sur ce sujet : « Archètes (*sic*) etiam duos composuit libros, quos καθόλου λόγους inscripsit, quorum in primo hæc decem prædicamenta disposuit. Unde posteriores quidam non esse Aristotelem hujus divisionis inventorem suspicati sunt, quod Pythagoricus vir conscripsisset : in qua sententia Iamblichus philosophus est, non ignobilis, cui non consentit Themistius, neque concedit fuisse Architem qui Pythagoricus Tarentinusque esset, quique cum Platone aliquantulum vixisset, sed Peripateticum aliquem Architem qui novo operi auctoritatem vetustate nominis conderet. » Simplicius n'a pas, au contraire, le moindre doute : il attribue cette logique à Archytas et tout son commentaire roule précisément sur la comparaison des catégories du pythagoricien avec celles d'Aristote, qui ne fait que suivre et reproduire la théorie de son pré-

1. *Arithm.*, II, 41.
2. *Trim.*, p. 37 a. C'est Plutarque qui a fait le premier cette remarque.
3. P. 114, éd. Bâle.

décesseur, πανταχοῦ τῷ Ἀρχύτα κατακολουθεῖν ὁ Ἀριστοτέλης βουλομενός[1]. Mais l'autorité de celui-ci, dans ce qui concerne l'histoire de la philosophie et particulièrement celle de la logique, l'emporte sur tous ces témoignages si postérieurs : or, il nous apprend que Socrate avait le premier fondé une espèce de logique sur l'induction et la définition, et que les pythagoriciens s'étaient bornés à essayer quelques définitions où ils ramenaient les choses à des nombres. De dialectique, les philosophes antérieurs à nous, dit-il, ne se sont point occupés[2].

5. Περὶ τῶν ἀντιχειμένων, cité par Simplicius[3].

6. Περὶ μαθημάτων, fragment cité par Stobée[4], et qu'on trouve déjà dans Iamblique[5] et Porphyre[6], et plus complet chez ce dernier.

Nicomaque, qui en donne le commencement, dit qu'il est emprunté à un ouvrage intitulé *l'Harmonique*[7].

7. *De la Décade*[8].

8. *De la Raison et de la Sensation*[9].

9. *Du Bien et du Bonheur de l'homme*[10].

10. *De la Sagesse*[11], ouvrage que Stobée attribue à une femme pythagoricienne, Périctyoné[12].

1. Simpl, *ad Categ.*, f. 2 b.
2. *Met.*, I, 6 : οἱ γὰρ πρότεροι τῆς διαλεκτικῆς οὐ μετεῖχον, et VII, 4.
3. *In Categ.*, 97 et 99.
4. *Floril.*, 43, 135.
5. Περὶ κοιν. μαθ. (Villois., *Anecd.*, t. II, 202).
6. *In Ptolem. Harm*, 236.
7. *Institut. Arithm.*, I, III, p. 5. Athen., XIII, 600 c.
8. Theon., *Mat.*, II, 49, p. 166.
9. Stob., *Ecl.*, I, 784. Iambl, Villois., *Anecd.*, II, p. 199.
10. Stob., *Floril*, I, 72-81 ; III, 76, 115.
11. Iambl., Προτρ., IV, 39. Porph., *Harm. Ptolem.*, 215.
12. Stob., *Ecl.*, I, 92.

11. *De l'Éducation morale*[1], probablement le même ouvrage que Philostrate cite sous le titre ὕπερ παίδων ἀγωγῶν[2].

12. *De la Loi et de la Justice*[3].

13. *Des Flûtes*[4].

14. Deux Lettres, l'une à Denys, l'autre à Platon[5].

Stobée donne encore un extrait ἐκ τῶν Ἀρχύτου διατριβῶν[6], qui pourrait être considéré comme le titre d'un ouvrage d'Archytas, à moins qu'on ne l'entende d'un mémoire fait sur Archytas. Aristote, à propos des différentes définitions qu'on propose de la substance, dit : « telles sont les définitions que donne Archytas : elles portent sur l'ensemble de la forme et de la matière. Ainsi, qu'est-ce que le calme ? C'est le repos dans l'immensité de l'air; l'air est ici la matière, et le repos, l'acte et l'essence. Qu'est-ce que la bonace ? c'est la tranquillité de la mer : le sujet matériel est la mer; l'acte et la forme, c'est la tranquillité[7]. » Fabricius conclut de ce passage

1. Stob., *Flor.*, I, 70.
2. V. *Apoll.*, VI, 31.
3. Stob., *Floril.*, I, 43, 46, 61.
4. Athen., IV, 184.
5. Diog. L., III, 22; VIII, 80.
6. *Ecl.*, I, 12.
7. Arist., *Met.*, VIII, c. II. On en a une autre citée par Aristote (*Rhet.*, III, 4), qui appartient au genre de sentence : « l'arbitre ressemble à un autel, tous ceux qui ont été victimes de l'injustice viennent se réfugier auprès de lui. » D'après un passage de la *Métaphysique* de Théophraste (Brand., p. 312, cité par Gruppe, p. 37), « Archytas se raillait des définitions d'Eurytus, qui disait : tel nombre est l'homme, tel autre le cheval. Cf. Arist., *Met.*, XIV, 5. Les définitions d'Archytas étaient autres. » On pourrait donc admettre que ses Ὅροι sont authentiques. Ce genre d'ouvrages était fréquent dans les Écoles de l'antiquité; on en attribue à Platon, à Speusippe, à Secundus d'Athènes. Cf. Gruppe, p. 38.

qu'il existait d'Archytas une collection de définitions, Ὅροι, formant un ouvrage semblable à celui qu'on attribue à Platon. Si on ne veut pas l'admettre, on est en tout cas autorisé, par la citation d'Aristote, à reconnaître des ouvrages philosophiques d'Archytas qu'il considérait comme authentiques : conclusion confirmée par une autre citation d'Aristote[1], une de Théophraste[2], et une dernière d'Eudème[3].

Cicéron, dans son traité *sur la Vieillesse*, nous cite une longue invective d'Archytas contre la volupté dont la vieillesse seule apaise l'aiguillon dangereux : « Accipite.... veterem orationem Archytæ Tarentini, magni in primis et præclari viri, *quæ mihi tradita est*[4], quum essem adolescens Tarenti cum Q. Maximo... », et il termine par ces mots : « Hæc cum Pontio Samnite.... locutum Archytam, Nearchus Tarentinus, hospes noster, qui in amicitia populi romani permanserat, se a majoribus natu accepisse dicebat, quum quidem ei sermoni interfuisset Plato Atheniensis[5]. » Plutarque reproduit le récit de Cicéron en ajoutant que Néarque était un pythagoricien. Peut-on dire avec vraisemblance, après ces renseignements si précis, que c'est un personnage fictif? Il

1. M. Zeller (t. V, p. 90) cite le *De sensu*, c. v, p. 445 a, 16. Il n'est pas question d'Archytas, qui est nommé seulement, *Probl.*, XVI, 9, p. 915 a, 29.

2. *Met.*, 312, 15.

3. Simplicius (*in Phys.*, 98 b, 108 a). Du premier de ces passages, Brandis (*Rhein. Mus.*, II, 221) veut conclure qu'Archytas ramenait l'idée du mouvement à celle de la limite ; mais il est obligé de changer la leçon.

4. M. Gruppe tire de là la conclusion, que Cicéron n'avait que la tradition pour source. C'est serrer de bien près le sens des mots.

5. *De Senect.*, 12. Cf. *De Amic.*, 23.

est certain que l'entretien d'Archytas avec Pontius en présence de Platon n'a d'autre garant qu'une tradition de famille : mais il est moins certain que le texte de cette espèce de leçon, de conférence morale, n'ait été transmis que par la tradition orale : *tradita est*, est susceptible d'un autre sens, et peut vouloir dire très-bien, communiquée; l'étendue de la citation conduit naturellement à admettre la reproduction littérale d'un texte écrit qu'on avait sous les yeux. M. Zeller cite à l'appui de cette opinion un passage d'Athénée qui raconte, d'après Aristoxène dans sa Vie d'Archytas, que Polycarpe, un ami de Denys, serait venu en ambassade à Tarente, et aurait profité de ce voyage pour fréquenter Archytas et plaider un jour devant lui la cause de la volupté[1]. Le savant historien en conclut que la citation de Cicéron, réponse évidente d'Archytas, devait faire partie de l'ouvrage d'Aristoxène, et que c'est là qu'a dû la prendre le philosophe romain. Mais s'il a raison sur ce point, il me semble qu'il va trop loin en admettant qu'à son tour Aristoxène avait sous les yeux un ouvrage écrit d'Archytas. Pour qui connaît les procédés de l'École pythagoricienne, on peut très-bien admettre une leçon transmise et conservée de vive voix depuis Archytas jusqu'à Aristoxène.

Il n'en est pas ainsi de trois autres citations, l'une de Théon *sur l'Unité et la Monade*[2], et deux de Syrianus; l'une de ces deux dernières porte également sur l'Unité et la Monade[3]; l'autre contient une définition

1. Athen., XII, 465.
2. *Arithm.*, p. 27. Hartenst., fr. 3, p. 13.
3. *In Met.*, XII, 8. Hartenst., fr. 3, p. 13. Syrianus y distingue les anciens pythagoriciens des nouveaux.

profonde de Dieu, qui jette un grand jour sur la doctrine; car il l'appelle la Cause avant la cause, et comme qui dirait: l'un avant l'un, le nombre avant le nombre[1]. Il paraît certain que ces citations se rapportent à des travaux écrits, mais on ne peut deviner quels ils sont, ni s'ils font ou non partie de ceux dont nous avons conservé les titres ou les fragments. Nous sommes dans le même embarras au sujet d'un ouvrage dont Claudien Mamert parle en ces termes élogieux : « Archytas Tarentinus, idemque Pythagoricus *in eo opere* quod magnificum *de rerum natura* prodidit, post multam de numeris utilissimam (*ou* subtilissimam) disputationem, Anima, inquit, etc...[2] » Il paraît évident que Claudien Mamert qui trouve l'ouvrage d'Archytas admirable, qui en donne le sujet et peut-être le titre, qui le cite textuellement, l'avait écrit sous les yeux. Quel était cet ouvrage ? Hartenstein suppose que c'est celui qui a pour titre περὶ τοῦ παντός et qu'il croit identique au περὶ τοῦ ὄντος de Stobée. Zeller objecte que ce dernier ouvrage était une exposition des catégories logiques où l'on ne voit guère la place d'une philosophie de la Nature. Sans résoudre la question, il croit que c'est à ce livre, quel qu'en ait pu être le titre, qu'appartiennent la définition de l'âme rapportée par Jean Lydus[3], et sa division en facultés rapportée par Stobée[4].

1. Il faut, pour l'attribuer à Archytas, admettre la restitution de M. Boeckh (*Philol.*, 149), qui n'en connaissait que le texte latin. Brandis (*De perd. lib.*, p. 36), Hartenstein (fr. 2, p. 12) ont donné le texte grec.

2. *De stat. anim.*, II, 7.

3. *De mensib.*, c. VI, p. 21. Hartenst., p. 17.

4. *Ecl.*, I, p. 878.

Fabricius attribue à Archytas, nous l'avons vu, un traité *sur les Flûtes* cité par Athénée[1]. Hartenstein et Gruppe ne veulent pas que ce soit le philosophe qui ait écrit un pareil livre, et pensent que c'est un musicien qui portait le même nom, et que mentionne Diogène de Laërte[2]. Mais je ne vois aucune raison à ces scrupules. Les pythagoriciens s'occupaient beaucoup de musique, et malgré leur prédilection pour la lyre, ils ne négligeaient pas la flûte. Athénée signale parmi les auteurs d'écrits sur l'Aulétique, Euphranor, Philolaüs et Archytas[3]. Ce dernier, qui dans la grande querelle des musiciens de l'antiquité, avait naturellement pris parti pour les Harmoniciens[4], était auteur d'un traité d'harmonie; c'est lui qui avait donné à la proportion harmonique le nom qu'elle a conservé[5]; enfin toute l'antiquité[6] atteste qu'il s'était beaucoup occupé de cet art éminemment pythagoricien; rien ne s'oppose donc à le considérer comme l'auteur du Περὶ αὐλῶν.

Diogène[7] cite le commencement d'un ouvrage de mécanique d'Archytas que nomme également Vitruve[8]. Fabricius veut que l'auteur soit un architecte du même nom. Archytas, général habile, et savant géomètre pour-

1. Athen., IV, 184.
2. D. L., VIII, 82. Athen., XIII, 600 f. Hesych, v. Ἀρχύτας.
3. *Ptolem. Harm.*, I, XIII, p. 31. Porph., *In Ptolem.*, p. 313. Boèce, *De Mus.*, V, 16.
4. Nicom., *Inst. arithm.*, I, III, p. 30. Ast.
5. Iambl., *In Nic. Inst. ar.*, p. 141, 159, 163.
6. Arist., *Polit.*, VIII, 6. Suid., v. Ἀρχ. Vitruve, I, 1. Quintil., *Inst. Or.*, I, x, 7. Plut., *de Mus.*, p. 1146.
7. VIII, 89.
8. L. VIII, *Præf.*

rait cependant bien avoir eu quelque connaissance de la mécanique.

Varron[1] et Columelle[2] connaissent des ouvrages sur l'agriculture d'un Archytas qu'ils disent tous deux être le philosophe pythagoricien.

Diogène, se fondant sur Aristoxène, auteur d'une biographie d'Archytas[3], croit qu'il s'agit d'un quatrième écrivain du même nom. C'est une autorité respectable assurément, comme celle de Démétrius de Magnésie *sur les Auteurs Homonymes*, dont se sert fréquemment Diogène quoiqu'il ne le cite pas ici. Mais les témoignages de Varron et de Columelle ont aussi leur valeur, d'autant plus que l'agriculture et les arts mécaniques étaient loin d'être négligés par une École qui s'occupait par système de tout ce qui intéressait la vie pratique[4]. Athénée[5], parmi les auteurs qui ont écrit des Ὀψαρτυτικά, nomme sans aucune désignation Archytas : Iamblique[6] croit que c'est le nôtre, se fondant sur ce que la manière de préparer les aliments n'était pas sans rapport à l'hygiène, c'est-à-dire à la médecine. Hartenstein croit qu'il s'agit

1. *De Re R.*, I, I, 8.
2. *De Re R.*, I, I, 7.
3. Athen., XII, 545.
4. Val. Max., IV, 1 : « Tarentinus Archytas, dum se Pythagoræ præceptis Metaponti penitus immergit, magno labore longoque tempore *solidum opus doctrinæ complexus*, postquam in patriam revertitur, ac rura revisere cœpit, animadvertit negligentia villici corrupta. » Iambl. (*V. P.*, 197) reproduit cette anecdote, et cite Spinthare pour garant. Aristote (*Pol.*, VIII, 6) attribue à Archytas l'invention d'une crécelle pour amuser les enfants. Sur les connaissances mathématiques et mécaniques d'Archytas, voir Diog. L., VIII, 83, 86 ; Plut., *V. Marc.*, 14 ; *Quæst. Symp.*, VIII, 2 ; Aul.-Gell., *N. Att.*, X, 12, 10 ; Procl., *in Eucl.*, p. 119.
5. XII, 516.
6. *V. P.*, 244.

d'Archytas le Gourmand, mentionné ailleurs par Athénée[1], ou peut-être de l'auteur des Traités sur l'agriculture.

Quels sont parmi tous ces ouvrages ceux qu'on peut regarder comme authentiques, et dont on peut se servir dans une exposition de la philosophie pythagoricienne? Pour ceux dont nous n'avons que les titres, la discussion manque de fondement, et au moins pour notre objet d'utilité et de but.

D'abord il est certain qu'Archytas a écrit: nous avons pu nous en assurer par les références d'Aristote qui lui fait l'honneur de le nommer plusieurs fois[2], honneur qu'il n'a fait à aucun autre pythagoricien[3]. Mais a-t-il écrit tous ceux que la tradition lui donne, et qui circulaient dans l'antiquité sous son nom? Gruppe prend un parti extrême, il les rejette tous : il va plus loin, il rejette en bloc non-seulement les fragments des écrits d'Archytas, mais tous les fragments pythagoriciens à l'exception de ceux de Philolaüs, et il les attribue tous sans distinction ni réserve à un même écrivain, qui les a fabriqués pour les besoins d'un système, à un juif alexandrin, d'ailleurs absolument inconnu, mais qui voulait soutenir les doctrines de Philon, dont il était imbu, par des autorités respectables.

Il résulterait de cette opinion qu'Archytas n'aurait rien écrit. C'est aller vite et bien loin : M. Gruppe croit pouvoir prouver son sentiment par les raisons suivantes :

1. I, 5. Suid., v. Τιμαχιδάς et Ὀψοφαγία. Plut., *De vit. occult.*, 2.
2. *Probl.*, XVI, 9; *Met.*, VIII, 2; *Rhet.*, III, 11; *Polit.*, VIII, 6.
3. Pythagore, Philolaüs, Eurytus, Alcméon ne sont désignés par leur nom qu'une seule fois.

I. L'insignifiance des fragments : il ne sera pas nécessaire de réfuter un pareil argument qui ne repose sur rien ; un fragment parfaitement authentique peut être parfaitement insignifiant.

II. L'analogie des doctrines avec celle de Platon et même d'Aristote. Ainsi Aristote déclare (*Met.*, I, 6) que Platon a mis les Idées à la place des Nombres : donc partout où il sera question des Idées, dans un fragment, on est certain qu'il n'est pas d'origine pythagoricienne. Pythagore a confondu, c'est encore Aristote qui nous l'apprend, la catégorie de la substance et celle de la qualité : donc partout où cette distinction se révèle, il y a apocryphie certaine. Enfin Aristote est le premier qui ait fondé la morale sur le bonheur, et défini le bien : ce qui est en soi et par soi désirable : donc partout où nous rencontrerons ces définitions, nous ne pouvons admettre l'authenticité du document.

III. L'opposition des théories du prétendu Archytas avec celle de Philolaüs : dans ce dernier, parfaitement d'accord avec Aristote, on ne rencontre ni philosophèmes logiques, ni une éthique systématique, mais une philosophie de la nature, et une morale fondée sur les nombres. Dans Archytas, on ne trouve ni feu central, ni ordre des planètes, ni l'Antiterre, ni nombres harmoniques, ni Gnomon, ni angles attribués aux dieux ; au lieu de ce polythéisme, un monothéisme abstrait.

IV. Enfin Archytas est antérieur à Philolaüs dont il a été le maître : or, Diogène nous apprend que jusqu'à Philolaüs on ne pouvait rien connaître de la doctrine pythagoricienne[1] : ce qui équivaut à dire qu'avant Philo-

1. Diog. L., VIII, 15 : Οὐκ ἦν τι γνῶναι Πυθαγορικὸν δόγμα.

laüs aucun pythagoricien n'a rien écrit : donc Archytas n'a pas écrit.

Je reprends ces arguments dans l'ordre inverse. A quelle époque a vécu Archytas ? Cicéron dit, il est vrai[1] : « *Philolaüm Archytas instituit* », et Diogène de Laërte dans ses biographies le place avant Philolaüs, comme le font ensuite Théon de Smyrne, Syrianus et Théophylacte Simokatta. Mais quant à Diogène, il ne s'agit que de l'ordre dans lequel il place les auteurs : et qui peut assurer que dans un écrivain qui a si peu de méthode, cet ordre a une valeur chronologique d'une précision rigoureuse? Pour Cicéron, Orelli, d'après un Mss. de Wolfenbüttel, change la leçon et lit : « *Philolaüs Archytam instituit* », et quand bien même on n'aurait pas l'autorité de ce manuscrit, ne pourrait-on croire à une erreur de Cicéron, quand on se trouve en face de témoignages certains et contraires?

Philolaüs vivait antérieurement à Platon, c'est un contemporain de Démocrite[2] et de Socrate : car nous savons par Platon qu'avant d'entendre son maître, Cébès l'avait entendu à Thèbes, où il a dû rester longtemps[3]; l'on ne sait même pas s'il est revenu plus tard en Italie[4]. Sa vie est donc placée entre les Olympiades 70 et 95, c'est-à-dire entre 500 et 400 av. J. C. Archytas au contraire est un contemporain peut-être un peu plus âgé

1. *De Orat.*, III, 34.

2. Apollodore de Cyzique se sert du mot συγγεγονέναι. Diog. L., IX, 38.

3. *Phæd.*, p. 61 d : Ὅτε παρ' ἡμῖν διῃτᾶτο.

4. Diogène est le seul qui nous dise (III, 6) que Platon l'a entendu en Italie.

de Platon : ce qui est attesté par les témoignages[1] les plus autorisés qui les mettent en rapport personnel l'un avec l'autre ; on peut placer sa vie entre les Olympiades 95 et 104, c'est-à-dire entre les années 400 et 365 : il n'a donc pu être le maître de Philolaüs[2] dont il a pu être, et par conséquent dont il a été le disciple.

Quant à l'opposition des doctrines d'Archytas avec celles de Philolaüs et à leur analogie avec celles de Platon et d'Aristote, c'est un argument qui n'est susceptible ni d'une démonstration ni d'une réfutation générales : c'est une question de fait, qui doit être discutée pour chaque fragment, du moins pour chaque fragment contesté ; je me borne seulement ici à rappeler que l'École pythagoricienne a vécu jusqu'au temps d'Aristote, qu'Archytas et Eudoxe ont été intimement liés avec Platon, et ont dû l'être avec quelques-uns de ses disciples, qu'il est certain que du vivant de Platon, Aristote avait déjà essayé de faire un schisme dans l'Académie, c'est-à-dire assurément qu'il avait déjà adopté sur quelques points des opinions personnelles et propres. Il n'y a donc rien d'étonnant qu'on retrouve dans les opinions d'Archytas ni quelques idées ni quelques expressions qui appartiennent soit au Platonisme soit au Lycée : cela prouve

1. Cicéron (*de Finib.*, V, 29) fait venir Platon à Tarente, pour y voir Archytas, avec lequel il nous le montre dans des relations d'amitié intime (*Rep.*, I, 10) : « Cum Archyta Tarentino multum fuisse. » Dans ce même voyage, Cicéron nous dit que Platon acheta les livres de Philolaüs : d'où l'on conclut avec raison que Philolaüs était mort. Cf. Plut., *Dion.*, c. XVIII, XX la VII[e] Lettre de Platon ; Iambl., *V. P.*, 127, qui dit que l'amitié de Platon et d'Archytas était proverbiale, comme celle de Phinthias et de Damon.

2. La démonstration de M. Boeckh sur ce point est péremptoire.

seulement que les écoles rivales ont été influencées les unes par les autres, et nullement que les fragments où cette influence se révèle, sont dépourvus d'authenticité : ajoutons enfin que quelques-unes de ces expressions peuvent être mises sur le compte de ceux qui ont rédigé les fragments; en effet, les écrivains qui souvent citent de mémoire, abrégent, résument, font des extraits, enfin ne sont pas de simples copistes qui reproduisent un texte littéral. Involontairement même ils mêlent leur propre manière de sentir, de comprendre, d'exprimer les choses aux doctrines qu'ils citent avec plus ou moins de fidélité ou de négligence. Il ne suffit donc pas, pour démontrer l'inauthenticité des fragments de prouver qu'ils contiennent des éléments étrangers, il faut prouver que ces éléments renversent les doctrines pythagoriciennes, et c'est une démonstration qu'on n'a même pas tentée. On se borne en général à soutenir que les fragments d'Archytas contiennent les doctrines des nouveaux pythagoriciens, et non celles des anciens.

Maintenant on ne peut cependant pas considérer les témoignages comme s'ils n'existaient pas. Attribuer à un juif alexandrin, inventé pour la circonstance, des ouvrages que des écrivains nombreux considèrent comme pythagoriciens, est une témérité assez malheureuse. D'abord les fragments sont assez nombreux, et de doctrine, de style, de ton assez divers, pour qu'il soit hasardeux de les croire d'une seule main : en outre, il y en a, le fragment d'Onatas par exemple[1] contre l'hypothèse d'un Dieu unique, qu'il est impossible de croire d'un juif, même alexandrin.

1. Stob,, *Ecl.*, I, 96.

D'autre part le recueil des écrits pythagoriciens a été fait pour le roi Juba[1]. Il a été connu de Chamæléon[2], de Philon[3], de Valère Maxime, qui prétend qu'Archytas avait embrassé la philosophie pythagoricienne dans un corps complet de doctrine, dont la composition lui avait coûté beaucoup de peine et de temps[4]. Enfin ce qui est plus grave encore, Athénée, Porphyre, Iamblique, qui attribuent des écrits à Archytas, se fondent sur les biographies d'Aristoxène qui était presque, et dont le père, Spinthare, était certainement son contemporain. Aristote avait laissé sur Archytas et sa philosophie des mémoires spéciaux dont les catalogues de Diogène[5] et de la Vie anonyme d'Aristote[6] nous font connaître les titres:

1° *De la philosophie d'Archytas*, 3 livres;

2° Les *opinions empruntées au Timée et aux livres d'Archytas*, τὰ ἐκ τοῦ Τιμαίου καὶ τῶν Ἀρχυτείων[7]: sans doute un extrait ou un résumé, en 1 livre;

3° *Des Pythagoriciens*, 1 livre.

Pour lui consacrer des études spéciales, assurément il fallait qu'Aristote eût sous les yeux des documents écrits et authentiques. Porphyre se prononce ouvertement en faveur de cette authenticité, déjà contestée de son temps[8], et qui est indirectement appuyée par les éloges

1. David, *in Arist. Categ.*, 28, 1.
2. Athen., XIII, 600 f.
3. *De æltern. mund.*, p. 489.
4. IV, 1.
5. Diog. L., V, 25.
6. Éd. Did., p. 13.
7. Damascius (*Creuzer Melet.*, t. I, p. 105) les cite sous le titre : Τὰ Ἀρχύτεια.
8. *In Ptolem. Harm.*, p. 226 : Παρακείσθω δὲ καὶ νῦν τὰ Ἀρχύτου

de Grégoire de Corinthe qui, fort de l'opinion de J. Philopon et du grammairien Tryphon, considère Archytas et Théocrite comme les modèles du dialecte dorien[1].

Il est vrai que Gruppe nie l'exactitude des catalogues, que Brandis cependant attribue non sans raison aux critiques Alexandrins antérieurs à Andronicus de Rhodes, et par suite il nie l'authenticité des ouvrages sur Archytas, que ces catalogues donnent à Aristote. Il fonde son opinion sur deux arguments.

1. Damascius donne des τὰ Ἀρχύτεια d'Aristote l'extrait suivant : Aristote dans ses Ἀρχύτεια nous apprend que Pythagore appelait la matière ἄλλο : or, d'une part cela n'est pas conforme à ce que nous dit ailleurs Aristote, de l'autre ce renseignement a une similitude suspecte avec les *Placita* de Plutarque[2].

2. L'ouvrage d'Aristote porte comme second titre τὰ ἐκ τοῦ Τιμαίου : or ce Timée de Locres, auteur du prétendu traité *de la nature de l'Ame*, est un écrivain fictif dont le nom accolé à celui d'Archytas ôte toute valeur historique à la notice des catalogues.

Mais on peut répondre que l'opposition entre les différents renseignements d'Aristote sur la conception pythagoricienne de la matière est tout à fait imaginaire : en effet dans la *Métaphysique*, Aristote expose les diffé-

τοῦ Πυθαγορείου, οὗ μάλιστα καὶ γνήσια λέγεται εἶναι τὰ συγγράμματα. Outre Porphyre, Théon de Smyrne et Nicomaque se servent sans scrupule des écrits d'Archytas. Ritter croit authentique ce qu'ils en citent, et rejette avec Trendelenburg les fragments conservés par Stobée. Ritter, *Gesch. d. Pyth. Phil*, p. 69. Trendelenburg, *de Aristot. Categ.*, Berlin, 1833, p. 21.

1. *De dialect. ling. græc.*, p. 6.

2. I, 8 et I, 9.

rentes manières dont les pythagoriciens expliquaient la matière : les uns l'appelaient l'inégal, τὸ ἄνισον ; les autres la pluralité, τὸ πλῆθος; les autres enfin l'appelaient le différent et l'autre, τὸ ἕτερον et τὸ ἄλλο[1] : et quant à l'analogie de l'extrait de Damascius avec les *Placita*, qu'a-t-elle d'étonnant si Plutarque a pris la définition dans l'ouvrage d'Aristote que cite Damascius.

Venons à l'argument tiré du second titre : rien ne donne à la critique le droit de supposer qu'il s'agit du faux Timée, auteur inventé du traité *de la Nature* : pourquoi ne serait-ce pas le *Timée* de Platon ? et j'ajoute ici que le rapprochement du nom d'Archytas autorise la conjecture qu'Aristote montrait dans ce traité les analogies de doctrine des deux philosophes, et par conséquent les rapports mutuels et les influences réciproques des deux écoles.

Archytas, tout en étant pythagoricien, semble en effet avoir cherché à concilier le platonisme avec les doctrines de sa secte. Ératosthène le compte comme un disciple de Platon[2]. L'auteur du discours Érotique attribué à Démosthène constate qu'il s'était adonné à la philosophie de son ami, et même que c'est à partir de ce moment qu'il jouit à Tarente de cette considération si marquée et si durable qui le fit six ou sept fois stratége[3]. Ni

1. *Met.*, XIV, 1. La scholie d'Alexandre ne fait que reproduire le texte : Ἄλλοι δὲ τῶν Πυθαγορείων τὸ ἕτερον καὶ τὸ ἄλλο ὡς μίαν φύσιν, ὑλικὴν δὲ, πρὸς τὸ ἓν εἶδος ἀντιθέασιν.

2. *Ap. Eustoc. in Archim. de Sphær. et Cyl.*, II, II, p. 144.

3. Diog. L., VIII, 79. Élien, *H. V.*, VII, 14. Strab., VI, p. 280. C'était un homme d'une chasteté exemplaire, aimable, doux, bon jusqu'à jouer avec les enfants de ses esclaves; et il faisait de l'amitié un tel cas qu'il disait ce mot admirable, rapporté par Cicéron : « Si quis in

Aristote, ni Théophraste, ni Eudème ni aucun des écrivains antérieurs à Cicéron ne le qualifient de pythagoricien : ce qui ne veut pas dire qu'il n'appartient pas à cette école, mais qu'il ne lui appartient pas exclusivement, et qu'il y a marqué une tendance originale. C'est ce qu'on peut conclure également de ces deux faits : 1° qu'Aristote lui consacre des études spéciales où il le rapproche de Platon ; 2° qu'Aristoxène, qui avait réuni sous un seul titre la Vie de Pythagore et celles de ses disciples[1], avait écrit une biographie distincte d'Archytas[2], comme il l'avait fait pour Socrate et Platon. Un fragment de cette biographie nous le montre tenant pour ainsi dire une école séparée[3], et les principaux de ses disciples Eudoxe de Cnide, Polyarque d'Athènes, Archédème, Pontius le Samnite, sont en même temps désignés comme disciples de Platon[4].

Donc il est très-téméraire de soutenir qu'Archytas n'a rien écrit, et que les idées et expressions platoniciennes que renferment ses fragments suffisent pour en renverser l'authenticité. On ne peut juger cette question que par un examen critique de détail.

On peut rapporter à quelques chefs principaux les fragments d'Archytas.

Les six fragments métaphysiques forment le 1er chapitre

cœlum ascendisset, naturamque mundi et pulchritudinem siderum perspexisset, insuavem illam admirationem ei fore, quæ jucundissima fuisset, si aliquem cui narraret habuisset. » Cic., *de Amic.*, 13; Élien, *H. V.*, XII, 15; Iambl., *V. P.*, c. XXXI.

1. Diog. L., I, 118.
2. Athen., XII, 545.
3. Athen., l. l. : Συμπεριπατεῖν τοῖς περὶ τὸν Ἀρχύταν.
4. Athen. l. l. Diog. L., VIII, 86. Plut., *Dion.*, 18. Plat., *Ep.*, VII, 339; IX, 357. Cic., *de Senect.*, 12.

pitre de la collection d'Hartenstein. Le mélange des idées et des termes platoniciens n'est pas une raison pour moi d'en nier l'authenticité. Les fragments 1, 2, 3, roulent sur les principes et en établissent trois : la matière, la forme et le principe du mouvement qui unit la forme à la matière : ce principe, supérieur à l'intelligence même, s'appelle Dieu, la Monade, l'Un, la Cause avant la cause. On les suspecte, moins à cause du fond qu'à cause du langage ; on y trouve en effet les mots ὕλη, τὸ τόδε τι εἶναι, εἶδος, τὸ καθόλω, qui semblent attester la connaissance et la pratique d'une langue philosophique qui n'a été créée que par Platon et par Aristote. C'est surtout le τόδε τι εἶναι qu'on ne peut guère attribuer à un pythagoricien; mais comme la doctrine ne s'éloigne pas de celle de Philolaüs, ce que prouve le fragment 2, j'inclinerais à admettre que l'auteur des extraits, en résumant l'opinion d'Archytas, l'a exprimée en des termes qui n'appartiennent point à son auteur, et l'a inclinée sous un jour et sous des formes peu fidèles. Le dualisme y est plus tranché que chez les pythagoriciens qui, tout en distinguant la matière et la forme, car du nombre est évidemment un élément formel[1], faisaient le nombre, l'essence inséparable des choses, et même posaient un nombre étendu et corporel.

Les fragments 4 et 5 contiennent presque littéralement l'analyse psychologique des facultés de l'entendement telle que l'a donnée Platon. La détermination des κριτήρια de la connaissance, la division de l'intelligence en quatre

1. Aristote déclare en effet qu'entre les nombres de Pythagore et les Idées de Platon il n'y a que le nom de changé : τοὔνομα μετάλλακτον.

facultés : la pensée, Νόησις, la science, l'opinion, la sensation ; la division des facultés de l'âme en raison, courage, θύμος, et désir, les expressions platoniciennes de ἁ διαλεκτικά, les termes aristotéliques de τὸ καθόλω, τὸ τί ἐστί semblent en effet étrangers par leur précision à la langue des pythagoriciens ; et si les fragments sont d'Archytas, ils attestent que ce philosophe avait connu et admis presque complétement sur la psychologie les opinions de Platon.

Cependant il ne faudrait pas aller trop loin dans cette voie ; car nous savons par Aristote que déjà les pythagoriciens avaient adopté une division et une classification des facultés de l'âme et de l'intelligence assez semblables à celle de Platon [1].

II. Hartenstein a placé en second lieu les fragments physiques et mathématiques qui peuvent être considérés comme authentiques. Il y en a dix, du 7e au 17e de sa collection.

III. Son troisième chapitre comprend les neuf fragments qui concernent la morale, du n° 17 au 27 exclusivement.

On y retrouve l'influence manifeste des doctrines platoniciennes et des théories d'Aristote.

Enfin dans une IVe partie Hartenstein a réuni les fragments logiques qui sont de tous les plus suspects.

Mais, je l'ai déjà dit, on ne peut et on ne doit pas juger d'ensemble la question d'authenticité. C'est par un examen de détail, c'est par la critique des fragments

1. Arist., *de Anim.*, I, 2, et Philopon., p. 2.

pris un à un qu'on se formera une opinion précise, claire et fondée. J'ai cru donc utile et même nécessaire de joindre à ce mémoire une traduction des fragments d'Archytas, et de l'acccompagner des observations critiques relatives à chacun d'eux. C'est le même travail que j'ai entrepris pour Philolaüs, quoique la monographie de M. Boeckh laisse peu de chose à faire à la critique, et c'est par là que je vais commencer.

CHAPITRE TROISIÈME

LES FRAGMENTS DE PHILOLAÜS

Les renseignements qui nous restent sur la vie de Philolaüs sont aussi incomplets que peu sûrs. Il est certain néanmoins qu'il appartenait à l'École d'Italie; si l'on en croit Iamblique, il avait entendu, jeune encore, Pythagore déjà parvenu à la vieillesse [1]. Il était de Tarente, d'après les uns [2], de Crotone d'après les autres [3], où il aurait joué un grand rôle politique, qui aurait eu pour lui une issue funeste. Nommé stratége de sa ville natale [4], c'est-à-dire magistrat suprême, revêtu du pouvoir politique et du pouvoir militaire, il aurait été soupçonné d'aspirer à fonder un pouvoir monarchique, ou une tyrannie, comme disent les Grecs, et sur cette accusation vraie ou fausse il aurait été mis à mort par ses concitoyens indignés [5]. Ce récit se concilie mal avec celui de Plutarque: à la suite des troubles politiques

1. Iambl., *V. P.*, 104 : συγχρονίσαντες τῷ Πυθαγόρᾳ πρεσβύτῃ νέοι.
2. Iambl., *V. P.*, 265.
3. Diog. L., VIII, 84.
4. Synesius, *De dono Astrolab.*, p. 307.
5. Diog. L., VIII, 84.

qu'excitèrent les tentatives des sociétés pythagoriciennes pour établir dans les villes de l'Italie méridionale des gouvernements aristocratiques, Philolaüs réfugié à Métaponte, et cerné, avec plusieurs membres de l'Ordre, dans la maison de l'un d'entre eux, échappa seul avec Lysis, au massacre de ses compagnons. Il se sauva en Lucanie [1], peut-être à Héraclée, où Iamblique nous le montre avec Clinias, chef de l'École, comme Théoridès et Eurytus l'étaient à Métaponte, et Archytas à Tarente [2]. De là nous le voyons à Thèbes, où il a fixé son séjour et où il donne des leçons soit publiques, soit privées, auxquelles assistent Gorgias [3] et Cébès [4].

Pour admettre le récit de Diogène, il faudrait donc supposer que, revenu dans son pays [5], et malgré la violence de la persécution dont il avait failli être la victime, il s'occupa encore de politique active, et persévéra dans l'accomplissement de ses anciens desseins. Cela ne serait pas en opposition avec les faits attestés par Polybe [6]. Les Achéens affligés de voir leurs colonies d'Italie, naguère si florissantes, ruinées par la guerre et les discordes civiles, s'entremirent pour rétablir l'union et réconcilier les partis qui se déchiraient dans chaque cité, et ils eurent le bonheur de réussir. Toutes les villes grecques de l'Italie méridionale acceptèrent les institutions

Plut., *De gen. Socr.*, c. XXIII.
2. Iambl., *V. P.*, 265.
3. Plut., *De gen. Socr.*, c. III.
4. Plat., *Phæd.*, 61 d.
5. Son retour en Italie semble confirmé d'ailleurs par d'autres indications. Cébès dit dans Platon (*Phæd.*, 62 a) : Ὅτε παρ' ἡμῖν διῃτᾶτο. Il avait donc cessé d'habiter Thèbes à ce moment.
6. Polyb., II, 39.

et les lois, en un mot la forme du gouvernement de la mère patrie, qui était fondé sur la liberté et l'égalité. Une des conditions de cet accord fut le retour des exilés. Les pythagoriciens et Philolaüs purent donc rentrer en Italie: mais l'Ordre pythagorique en tant que société politique fut à jamais détruit. Cependant comme les individus retrouvèrent leurs droits de citoyens, qu'ils purent se mêler au gouvernement, aspirer aux grandes magistratures, comme on le voit par l'exemple d'Archytas, il n'est pas impossible que Philolaüs ait conquis une grande influence à Crotone, et que, malgré la dure leçon des événements, qui, à ce qu'il paraît, ne corrigent jamais personne, il ait cherché à en abuser.

Quoi qu'il en soit, il est probable qu'il n'est pas mort dans l'exil. Nous savons par Platon même, qu'au moment où a lieu l'entretien du *Phédon*, c'est-à-dire en 399 avant J. C., Philolaüs avait cessé d'habiter Thèbes : son départ devait même être très-antérieur à la mort de Socrate. Est-il rentré dans son pays? C'est ce que Diogène affirme; mais il résulte d'un passage d'Iamblique, qui d'ailleurs lui donne Tarente et non Crotone pour patrie, qu'il est mort à Métaponte : ce qui contredit l'hypothèse qu'il ait été victime de ses projets et de ses tentatives de réaction aristocratique. En effet Eurytus, qui était le chef de l'école pythagoricienne de Métaponte, reçut un jour d'un berger la confidence qu'en passant auprès du tombeau de Philolaüs il en avait entendu sortir une voix qui chantait [1]. S'il y a quelque chose d'historique à tirer de ce récit merveil-

1. Iambl., 139, 148.

leux, c'est que Philolaüs aurait terminé sa vie à Métaponte.

Si nous ignorons les faits qui l'ont remplie, nous ne sommes pas mieux renseignés sur le temps précis où il faut la placer. Platon nous le présente comme un contemporain de Socrate[1] ou du moins de Cébès, et Diogène comme un contemporain de Démocrite[2]. Si l'on admet, avec ce biographe, que Platon l'ait vu et entendu à son voyage en Italie[3], que ce soit de Philolaüs même qu'il ait acheté ou reçu, directement ou par l'intermédiaire de Dion[4], les trois fameux livres pythagoriciens, il faut renoncer à en faire un disciple immédiat de Pythagore, mort vers 497 ou, au plus tard, en 487, et, au contraire, si l'on en veut faire un contemporain de Pythagore, il est impossible que Platon et difficile même que Cébès l'aient entendu. Il sera même impossible qu'il ait été en rapports personnels avec Archytas, intime ami de Platon. Entre ces deux assertions contradictoires, il vaut assurément mieux croire au témoignage de Platon qu'à celui d'Iamblique, et le considérer alors comme un contemporain de Socrate et de Démocrite, qui n'a pu entendre Pythagore.

Le fait le plus important que l'histoire relève dans la vie de ce philosophe, c'est d'avoir le premier violé le secret de la société pythagoricienne en publiant un ouvrage *sur la Nature*[5]; car il semble vraisemblable, par

1. Socrate né en 469; Démocrite entre 470 et 460.
2. Diog. L., IX, 38.
3. Diog. L., III, 6. Ce voyage est de l'an 389.
4. Diog. L., VIII, 84; III, 9. Iambl., *V. P.*, 199.
5. Ce reproche s'adresse également à Hippase, qui aurait publié le premier, dans un traité de mathématiques, quelques principes de la

l'unanimité des traditions, que l'enseignement pythagoricien était surtout oral, et que les ouvrages écrits n'étaient communiqués qu'aux membres ou aux adhérents de l'Ordre[1]. Mais, d'une part, les témoins ne s'accordent pas à dire que ce fut Philolaüs lui-même qui les communiqua ou les vendit; de l'autre, en les mettant entre les mains de Dion et en celles de Platon, il pouvait les croire dans les mains de vrais pythagoriciens, et, au moins, en ce qui concerne ce dernier, il ne se serait guère trompé.

L'authenticité des fragments que semblait avoir mise hors de doute l'étude de M. Boeckh, a été attaquée[2], mais par des raisons trop négatives et qui auraient une portée universelle si on les acceptait. Ainsi de ce que Cicéron et Démétrius de Magnésie, son contemporain, sont les premiers qui mentionnent expressément les livres écrits de Philolaüs, « Philolai commentarios [3]», de ce que Platon ne cite pas l'ouvrage de Philolaüs, d'où il

philosophie pythagoricienne. Iambl., Περὶ τῆς κοινῆς μαθηματικῆς. Villois., *Anecd. Græc.*, t. II, p. 216. Mais Démétrius, cité par Diogène de L. (VIII, 84), soutient au contraire que ce mathématicien n'avait rien écrit. Dans un autre ouvrage, Iamblique (*V. P.*, 75-78) reproduit une lettre de Lysis où il reproche à Hipparque de s'être laissé corrompre aux délices de la Sicile et d'avoir philosophé publiquement. A la suite de ces faits, Hipparque aurait été excommunié, et on lui aurait élevé un tombeau, comme s'il était mort pour ses anciens amis (Clem., *Strom.*, V, p. 574). Mais la lettre, évidemment fabriquée, de Lysis n'a aucun caractère ni aucune valeur historique.

1. Diog L., VIII, 15 et 84. Iambl., *V. P.*, 199.

2. *Die angebliche Schriftstellerei des Philolaüs* Schaarschmidt. Bonn, 1864. Ce critique hardi nie également l'authenticité des *Dialogues* de Platon, tels que le *Sophiste* et le *Politique*.

3. *De Rep.*, I, 10. Diog. L., VIII, c. 85. Démétrius fleurit vers l'an 53 avant J. C.

tire les théories pythagoriciennes auxquelles il fait allusion[1], comment conclure qu'il n'a rien écrit? Sans doute, dans le *Phédon*, à propos du suicide interdit par Philolaüs et d'autres, Cébès répond à Socrate qu'il ne lui avait jamais rien entendu dire de clair sur ce sujet, οὐδὲν σαφὲς ἀκηκόαμεν, et il est clair que Cébès fait allusion ici à des conversations, à des entretiens, à des leçons orales, et non à des livres écrits par le maître pythagoricien. Il est vrai encore que la formule : ἔν τινι φρουρᾷ ἐσμέν[2], n'est pas rapportée par Platon comme extraite d'un ouvrage de Philolaüs, mais empruntée à l'enseignement des mystères : ἐν ἀποῤῥήτοις λεγόμενος, quoiqu'il importe de se rappeler ici que les pythagoriciens avaient aussi leurs mystères. Enfin, il est accordé que la maxime : La vie est une mort et le corps un tombeau, citée par Théodoret comme tirée d'un écrit de Philolaüs[3], est présentée par Platon d'une manière beaucoup plus vague : « J'ai entendu certain sage, ἤκουσα τοῦ τῶν σοφῶν, » dit Socrate[4], et ce sage auquel il attribue quelques autres jeux de mots sur l'âme, est désigné vaguement par des épithètes : κομψὸς ἀνήρ, ἴσως Σικελός τις ἢ Ἰταλικός. M. Schaarschmidt ne veut pas admettre que cet homme habile, Sicilien ou Italien, soit de l'École pythagoricienne, par les raisons suivantes : c'est que Socrate rapporte la chose comme lui ayant été dite de vive voix, ὡς ἔφη ὁ πρὸς ἐμὲ λέγων, et que Socrate n'a jamais été en

1. *Gorg.*, p. 493 a. *Phæd.*, 61 d.
2. *Phæd.*, p. 62, 8.
3. *Græc. Aff. ct. Curat.*, éd. Schulz, t. IV, p. 821. S. Clém. (*Strom.*, p. 434) la donne à Pythagore.
4. *Gorg.*, 493 a.

rapport personnel avec un pythagoricien[1]; de plus, ce personnage est présenté comme jouant avec la mythologie, μυθολογῶν, ce qui ne s'accorde guère avec la gravité religieuse des doctrines de l'École italique; enfin, la doctrine contenue dans ces formules est contraire à la migration des âmes, qui en suppose la vie éternelle et qui ne permet pas d'appeler du nom de tombeau le corps où elle se manifeste, ni du nom de mort une de ses manifestations successives, une des formes périssables, sans doute, mais nécessaires et éternellement reproduites de la vie.

Il est certain que la doctrine qui considère la vie réelle comme un supplice, l'incorporation de l'âme comme un châtiment, qui élève ainsi les regards de l'homme et lui arrache comme un soupir d'espérance vers un monde supérieur, vers une vie absolument supra-sensible, vers l'invisible au delà, il est certain que cette doctrine ne peut pas se concilier avec l'ensemble des idées pythagoriciennes; mais l'exposé de ces idées nous fera voir, au cœur même du système, une contradiction signalée déjà par Aristote, lorsqu'il dit que les principes des pythagoriciens vont plus haut et plus loin que leur doctrine. Cette contradiction n'est donc pas une raison de nier l'authenticité; il faut permettre aux philosophes et aux hommes d'être inconséquents; ce n'est souvent pour eux qu'un moyen de se corriger, et de s'arrêter sur la pente des erreurs.

1. Pour que le raisonnement fût complet, il aurait fallu prouver que Platon ne pouvait pas, dans ses Dialogues, prêter à son maître des rapports personnels qu'il n'avait pas eus réellement.

Quant aux autres arguments de M. Schaarschmidt, ils ont moins de valeur encore. Les mots de ἤκουσα, de ἔφη, ne font pas entendre assurément un ouvrage écrit de Philolaüs, mais ne l'excluent pas, quand bien même l'interlocuteur de Socrate, qu'il ne nomme pas, serait, ce que prétend le critique, un sophiste de l'école de Gorgias, disciple, comme on le sait, du pythagoricien Empédocle. Mais ce qui est certain, c'est que ces maximes et ces symboles sont désignés par Platon comme appartenant au pythagorisme, car il ajoute dans la même page : « Eh bien ! maintenant, je vais te citer une autre image empruntée à la même École que je viens de te faire connaître, ἐκ τοῦ αὐτοῦ γυμνασίου τῇ νῦν[1]. » Quel peut être ce gymnase où l'on aime tant le symbole, l'allégorie, l'image, et où ce goût est poussé si loin qu'il pouvait et devait paraître au bon sens ironique de Socrate un raffinement et comme un jeu mythologique ? Il faut l'aveuglement d'une opinion préconçue pour nier que ce soit l'École italique, que désignaient déjà aux esprits non prévenus les mots de : Σικελικός τις ἢ Ἰταλικός, l'analogie de ces formules avec celles du *Phédon* rapportées à Philolaüs, et enfin les témoignages qui, dans les questions d'histoire, sont pourtant bien quelque chose. Il n'est pas nécessaire de réfuter l'argument tiré par M. Schaarschmidt de la différence des théories physiques du *Timée* de Platon et de celles des fragments de Philolaüs. Qui, si ce n'est Timon le Misanthrope, a jamais cru que Platon a copié dans son ouvrage les livres de Philolaüs[2]

1 *Gorg.*, 493 d.

2. Ce n'est pas M. Boeckh, qui (*Philol.*, p. 107) avait dit : « Im Timæos keine Ubereinstimmung mit der Philolaïschen Ansicht zu finden. »

et a cherché dans cet audacieux plagiat la preuve de l'authenticité de ces derniers? La division des facultés de l'âme qu'on trouve dans Philolaüs n'est pas supérieure, comme on le dit, à celle de Platon; elle est plus universelle, en ce sens qu'elle enveloppe dans l'idée de l'âme des fonctions végétatives et physiologiques, telles que la ῥίζωσις et la γέννησις, que Platon ne lui attribue pas dans la *République* et le *Phèdre*, où il n'a en vue que l'âme humaine, mais qu'il n'exclut pas, et qu'il indique même dans le *Timée*. Et si Philolaüs se rapproche sur ce point d'Aristote, il n'y a guère lieu de s'en étonner, puisque le pythagorisme est au fond une physique, une théorie de la nature et de ses phénomènes. Le dualisme platonicien ne pouvait pas admettre l'animisme pythagoricien, comme devait le faire et comme l'a fait Aristote, et l'on ne peut pas dire que, si Platon eût trouvé dans Philolaüs cette classification, il l'eût certainement adoptée, et conclure de ce qu'il ne l'a pas adoptée, qu'elle ne se devait pas trouver dans le philosophe Tarentin.

L'exposition de la doctrine pythagoricienne par Aristote ne laisse pas supposer qu'il ait eu sous les yeux des ouvrages écrits; car il ne les mentionne pas, ne les cite pas, n'y fait jamais allusion, et il est très-probable qu'il ne parle que d'après des traditions orales. Il est vrai, continue M. Schaarschmidt, que cet exposé est conforme à la doctrine des fragments; mais c'est bien à tort qu'on veut trouver dans cette conformité une preuve de leur authenticité; car qui pourrait prouver que ce n'est pas

Sauf un seul point, c'est qu'il y a dans l'un comme dans l'autre une âme du monde, qui part du centre, et que néanmoins le monde en est enveloppé. Conf. fr. 11.

en prenant pour base cette exposition d'Aristote qu'ont été fabriqués, après coup, les ouvrages auxquels sont empruntés les fragments?

En effet, qui pourrait prouver cela? Mais, aussi, qui pourra prouver le contraire? Quoi! c'est sur de vagues traditions orales, que n'appuyait aucun texte, qu'Aristote aura écrit non-seulement cet exposé de la *Métaphysique*, ces renseignements si précis de la *Physique*, du Traité *du Ciel*, mais encore les trois livres *sur la philosophie d'Archytas*, le livre *sur les théories du Timée*, le livre *sur les Pythagoriciens*, le livre *contre Alcméon*[1]? Démétrius de Magnésie, qui vivait vers 53 avant Jésus-Christ, cite le commencement du Περὶ ψυχῆς de Philolaüs[2]. Où l'a-t-il pris? L'a-t-il inventé ou a-t-il lui-même été trompé?

L'analogie, la ressemblance quelquefois littérale des fragments avec des passages des écrits d'Ocellus, de Modératus, de Chrysippe, inspirent à M. Schaarschmidt le soupçon que ces écrits sont tous du même temps et tous également des œuvres falsifiées, des contrefaçons hardies, qu'on a décorées du beau nom du pythagorisme pour en assurer le succès; et s'il se présente à son esprit l'objection naturelle qu'Ocellus et Modératus ont, au contraire, dû puiser aux écrits de Philolaüs ces théories qu'ils reproduisent si fidèlement parfois, il la repousse parce qu'il trouve dans tous les fragments les idées et le langage de la philosophie platonicienne,

1. Il est vrai qu'on peut se débarrasser de cette dernière partie de l'objection, en contestant également l'authenticité de ces écrits, et c'est ce que n'a pas manqué de faire M. Schaarschmidt.

2. Diog. L., VIII, 85.

même de l'aristotélisme, et les théories syncrétistes stériles et vides des temps postérieurs.

Ici, le terrain se dérobe à la discussion : comment empêcher M. Schaarschmidt d'appeler un syncrétisme stérile et vide, cette philosophie des fragments qu'Aristote n'a pas cependant dédaigné d'exposer dans sa *Métaphysique* et dans plusieurs ouvrages malheureusement perdus; car M. Schaarschmidt a reconnu lui-même la conformité des doctrines philolaïques avec celles auxquelles se rapporte l'exposition critique d'Aristote.

Telles sont les réponses qu'on peut faire aux objections générales de M. Schaarschmidt; quant aux objections de détail, je me réserve de les discuter dans les notes de la traduction.

Je termine, en ajoutant seulement que le critique se donne beau jeu en prenant à la lettre l'affirmation de M. Boeckh, à savoir, que ces fragments formaient un ensemble d'idées si parfaitement liées et d'accord entre elles, qu'on pouvait être certain qu'elles appartenaient au même ouvrage et au même auteur. D'où il conclut qu'il suffit de montrer qu'un seul fragment est suspect pour suspecter tous les autres, et qu'en prouvant l'inauthenticité de l'un, on a, par là même, prouvé celle de tous.

C'est aller trop vite, et l'argument serait, en tout cas, valable uniquement contre M. Boeckh, et à la condition que ce savant, que M. Schaarschmidt ne croit pas infaillible, puisqu'il attaque les conclusions de son livre soit déclaré infaillible quand il en expose les principes. Oui, on peut soutenir, et M. Boeckh l'a vigoureusement soutenu, qu'entre la plupart de ces fragments on sent,

on voit une unité de sentiments et de conception, une identité d'esprit philosophique, et qu'il est permis de croire qu'ils sont empruntés à un même ouvrage. Mais pour un, pour deux fragments, M. Boeckh se serait trompé, il n'aurait pas discerné une interpolation dans l'un d'entre eux, une rédaction inexacte due à un copiste ou à un citateur dans un autre, que cela ne dispenserait pas de porter la critique sur chaque fragment en particulier, et c'est d'ailleurs ce qu'a fait M. Schaarschmidt et ce que nous ferons à notre tour.

VIE DE PHILOLAÜS[1]

DE DIOGÈNE DE LAERTE

Philolaüs, de Crotone, pythagoricien : c'est de lui[2] que Platon, dans une de ses lettres, prie Dion[3] d'acheter les livres pythagoriciens.

1. Je fais précéder la traduction des Fragments de la Vie de Philolaüs par Diogène de Laërte. Diog. L., VIII, c. VII, 84, 85.

2. Un peu plus loin, Diogène va donner un renseignement différent ; ce n'est pas de Philolaüs même, mais de ses parents que Platon aurait tenu ces livres.

3. Dans les lettres de Platon à Dion, réelles ou supposées, qui nous restent, nous ne trouvons rien de cela. Diogène, dans la Vie de Platon, s'appuie sur le témoignage de Satyros pour certifier le fait : « Quelques historiens, parmi lesquels Satyros, disent que Platon écrivit à Dion, en Sicile, pour le prier d'acheter de Philolaüs, au prix de 100 mines, trois livres pythagoriciens. » Ménage serait assez d'avis de lire ici, au lieu de τρία βιβλία, comme VIII, 84, τὰ βιβλία; d'autant plus que dans ce dernier passage Diogène rapporte, d'après Hermippe, que Platon acheta des parents de Philolaüs le livre unique, ἕν, que celui-ci

Il périt accusé d'avoir aspiré à la tyrannie. J'ai fait sur lui l'épigramme suivante :

« J'engage tout le monde à bien prendre garde d'être suspect ; même si vous n'êtes pas coupable et que vous paraissiez l'être, vous êtes perdu. C'est ainsi que Crotone, sa patrie, fit périr Philolaüs, parce qu'il fut soupçonné de vouloir établir la tyrannie. »

Il enseigne que toutes choses sont produites par la nécessité et l'harmonie, et il est le premier qui ait dit que la terre avait un mouvement circulaire[1] ; d'autres soutiennent que c'est Hicétas de Syracuse. Il avait écrit un livre unique que Platon, le philosophe, venu en Sicile auprès de Denys[2], acheta, si nous en croyons Hermippe, des parents de Philolaüs, pour la somme de 40 mines alexandrines d'argent, et d'où il tira son *Timée*. D'autres prétendent qu'il les reçut en cadeau pour avoir obtenu la liberté d'un disciple de Philolaüs,

avait écrit. Mais comme cet ouvrage unique pouvait être divisé en trois livres, comme les mots τρία βιβλία πυθαγορικὰ peuvent se rapporter à d'autres ouvrages que ceux de Philolaüs, comme enfin Aulu-Gelle (III, 17) contient le même renseignement (*tres Philolai Pythagorici*), il vaut encore mieux ne rien changer. Cf. Tzetzès, *Chil.*, X, 792 ; XI, 1-38. Cicer., *de Rep.*, I, 10.

1. C'est pour cela que Bouillaud a intitulé son ouvrage sur le vrai système du monde : *Philolaus*. Cf. Fragm. 13, *b'*, n. 2.

2. A.-Gell., *N. Attic.*, III, 17 : « Memoriæ mandatum est Platonem philosophum tenui admodum pecunia familiari fuisse ; atque eum tamen tres Philolaï Pythagorici libros decem millibus denarium mercatum. Id ei pretium donasse quidam scripserunt amicum ejus Dionem syracusanum.. . Timon amarulentus librum maledicentissimum conscripsit, qui Σίλλοι inscribitur. In eo libro Platonem philosophum, quem dixeramus tenui admodum pecunia familiari fuisse, contumeliose appellat, quod impenso pretio librum pythagoricæ disciplinæ emisset, exque eo Timæum nobilem illum dialogum continuasset (*ou mieux* contexuisset). » Cf. ma *Vie de Platon*, p. 444.

que Denys avait fait mettre en prison. Démétrius, dans ses *Homonymes*, prétend qu'il est le premier des philosophes pythagoriciens qui ont rendu public un ouvrage sur la Nature. Ce livre commence ainsi : « L'être qui appartient au monde est le composé harmonieux des principes infinis et des principes finis : il en est ainsi du Tout du monde et de toutes les choses qu'il renferme. »

FRAGMENTS DE PHILOLAÜS

Fr. 1.[1] *a*. L'être[2] qui appartient au monde est un composé harmonieux d'éléments infinis et d'éléments finis[3] : il en est ainsi et du monde lui-même dans son tout, et de toutes les choses qu'il renferme[4].

b. Tous les êtres sont nécessairement finis ou infinis[5],

1. Conf. Boeckh., *Phil.*, p. 45 ; Stob., éd. Meinek., c. XXI. Segm. 7, t. I, p. 127. Diog. L., VIII, 85.

2. Ἡ φύσις. C'est l'être naturel, l'être qui naît, qui se développe, qui devient, φύομαι.

3. Le mot περαίνοντα signifie à la fois ce qui est en soi déterminé et limité, et ce qui détermine et limite : c'est la forme informante des Scolastiques. Stobée, I, XI, XII, p. 298, dit que Philolaüs l'appelait aussi, comme plus tard Platon, τὸ πέρας.

4. Diog. L., VIII, 85, rapporte que, suivant Démétrius, c'était là le commencement de l'ouvrage de Philolaüs sur la nature : Περὶ φύσεως. M. Boeckh croit le passage corrompu, et voudrait en supprimer au commencement ἐν τῷ κόσμῳ : c'est une erreur qui provient du faux sens donné à ἡ φύσις.

5. On lit à la marge des manuscrits de Stobée : ἐκ τοῦ Φιλολάου περὶ κόσμου. M. Boeckh voit dans ce fragment le commencement du premier livre de l'ouvrage de Philolaüs et donne à ce premier livre le titre : *du Monde*. La citation de Stobée présente le passage comme s'il formait un développement suivi et continu ; mais le peu de liaison des idées y fait soupçonner par Heeren, Meineke et Boeckh des lacunes. Nicomaque, (*Harmon.*, p. 17. Meib.,) en cite la fin, et rapporte sa citation au premier livre du *De natura* de Philolaüs. Ailleurs (*Arithm.*, II, p. 59), il cite

où à la fois finis et infinis ; mais ils ne sauraient être tous seulement infinis[1].....

2. Or, puisqu'il est clair que les êtres ne peuvent pas être formés ni d'éléments qui soient tous finis, ni d'éléments qui soient tous infinis, il est évident que le monde dans son tout, et les êtres qui sont en lui sont un composé harmonieux d'éléments finis et d'éléments infinis[2]. C'est ce qu'on voit dans les ouvrages de l'art[3]. Ceux qui sont faits d'éléments finis[4], sont eux-mêmes finis, ceux qui sont faits d'éléments finis et d'éléments infinis, sont à la fois finis et infinis, et ceux qui sont faits d'éléments infinis, sont infinis[5].

également cette proposition : « Philolaüs dit : il est nécessaire que les êtres soient ou infinis ou finis, ou à la fois l'un et l'autre » Ce que Boëce traduit (*Arithm.*, II, p. 52) : « Philolaüs vero, Necesse est, inquit, omnia quæ sunt vel infinita vel finita esse. »

1. La preuve manque. M. Boeckh la retrouve dans ce passage d'Iamblique (Villois., *Anecd. Græc.*, II, p. 196) : « D'abord, d'après Philolaüs, il ne saurait y avoir de connaissance, si toutes les choses étaient infinies, et il est cependant nécessaire de reconnaître chez les êtres l'existence naturelle de la science. » C'est ce que répète Syrien, dans la traduction latine (*ad Met.*, XII, p. 88) : « Principio enim, inquit (Philolaüs) nullum erit cognitum omnibus infinitis existentibus. » Le texte du fragment était primitivement : μόνον οὐκ ἀεὶ. Heeren y avait substitué οὐκ ἄν εἴη, que Meineke a corrigé en οὐ κα εἴη.

2. C'est le grand principe pythagoricien ; l'être est un composé, un rapport, la synthèse des contraires. Cette doctrine leur est encore attribuée et particulièrement à Philolaüs par Proclus (*Plat. Theol.* III, VII, p. 182), qui dit : « D'après Philolaüs, la nature des êtres est un tissu formé d'éléments finis (συμπεπλεγμένης) et d'éléments infinis ; » et (*ad Tim.*, I, p. 26) : « L'être est un composé indissoluble, la synthèse des contraires, le fini et l'infini, comme le dit Philolaüs, δημιουργίαν ἄρρηκτον. »

3. Ἔργα, particulièrement les ouvrages de l'architecture et de la sculpture.

4. Quant à la dimension et au nombre.

5. La comparaison est loin d'éclaircir l'idée ; car il n'est guère pos-

3. Et[1] toutes choses, celles du moins qui sont connues, ont le nombre : car il n'est pas possible qu'une chose quelconque[2] soit ou pensée ou connue sans le nombre[3]. Le nombre a deux espèces propres : l'impair et le pair, et une troisième provenant du mélange des deux autres, le pair-impair. Chacune de ces espèces est susceptible

sible de se représenter un ouvrage d'architecture dont les pierres n'aient aucune forme ni aucun nombre.

Le fini pour les pythagoriciens était l'impair, et l'infini le pair. Conf. Arist., *Phys.*, III, 4, et *Met.*, I, 5. Syrianus (*ad Met.*, XIV, texte latin, Boeckh, p. 54; texte grec, *Schol. Met. Aristt.*, Brand., p. 326, et *De perdit. libr. Aristt.*, p. 35) commente ainsi la pensée de Philolaüs : « Il ne faut pas croire que les pythagoriciens commencent absolument par les contraires : ils connaissaient le principe qui est placé au-dessus de ces deux éléments, comme l'atteste Philolaüs, disant que c'est Dieu qui a hypostatisé le fini et l'infini (πέρας καὶ ἀπειρίαν ὑποστῆσαι. Conf. Procl., *Theol. Platon.*, III, vii, p. 137, appelant Dieu πέρατος καὶ ἀπειρίας ὑποστάτην); il montre que c'est du fini, qui a plus d'affinité avec l'unité, que vient toute espèce d'ordre, et de l'infini que vient cet état de choses qui n'est qu'une dégradation du premier. Ainsi, au-dessus des deux principes, et antérieurement à eux, il posait une cause une, unique, séparée de toutes les autres choses, qu'Archénène (M. Boeckh propose de lire Archytas) disait être la cause avant la cause, et que Philolaüs affirmait être le principe de Tout. » Proclus (*Theol. Plat.*, I, v, p. 13) observe que Platon, dans le *Philèbe*, p. 16, rapporte aux pythagoriciens ces deux genres de causes premières, et il ajoute : « Sur ce sujet, Philolaüs le pythagoricien avait écrit des choses admirables, et exposé avec d'abondants développements comment ces principes se développent et procèdent dans les êtres, εἰς τὰ ὄντα πρόοδον, et forment la création distincte des choses. »

1. Il est clair qu'il y a une lacune ici, et que ce qui suit ne se lie pas avec ce qui précède ; ce passage forme le 2e fr. de M. Boeckh.

2. Les manuscrits donnent ὅτι ὧν τε, que M. Boeckh a ingénieusement changé en ὁτιῶν οἷόν τε. M. Meineke, moins hardi, supprime ὁτιῶν, pour ne laisser subsister qu'οἷόντε.

3. On retrouve dans Epicharme, pythagoricien d'après la tradition, à peu près la même pensée. Voy. plus loin *Hist. de la philosophie pythagoricienne*, *Epicharme*.

de formes très-nombreuses, que chacune individuellement manifeste[1].

M. Boeckh donne ici comme 3e fragment un extrait de Nicomaque, *Arithm.* II, p. 509, sur l'harmonie, ainsi conçu : « L'harmonie est universellement le résultat de contraires : car elle est l'unité du multiple, l'accord des discordances. » Il reconnaît cependant que personne ne cite ce passage comme de Philolaüs, auquel il croit que la suite des idées dans le texte de Nicomaque oblige ou permet de le rapporter.

4. Voici ce qu'il en est de la nature et de l'harmonie : L'essence des choses est une essence éternelle ; c'est une nature unique et divine, et dont la connaissance n'appartient pas à l'homme ; et cependant il ne serait pas possible qu'aucune des choses qui sont et sont connues de nous, arrivassent à notre connaissance, si cette essence n'était le fondement interne des principes dont le monde a été formé, c'est-à-dire des éléments finis et des éléments infinis[2]. Or puisque ces principes ne sont pas semblables entre eux, ni de nature semblable, il serait impossible que l'ordre du monde fût formé par eux, si l'harmonie n'était intervenue, de quel que manière

1. Passage corrompu. Les leçons des manuscrits varient : les uns donnent αὖ ταὐτό δημαίνει; les autres, αὖ αὐτὸ. Heeren propose αὐταυτὸ σημαίνει ; Jacobs (*Epist. crit.*, p. 134), ὧν ἑκάστα αὖ ταὐτὸ παθαίνεται, « quarum unaquæque iterum eadem ratione afficitur. »

2. Le texte n'est pas sûr. Le manuscrit donne τὰς ἐντοὺς, que Canter change avec Boeckh en αὐτὰς ἐντός, et Meineke en τὰς ἑστοῦς. Le sens est pour moi très-obscur : il me semble que l'auteur des fragments veut dire que l'essence en soi nous échappe, et que nous ne pouvons la connaître que lorsqu'elle se manifeste dans le phénomène, dans le monde et le devenir ; et toutefois c'est par elle que le devenir lui-même nous peut être connu.

d'ailleurs que cette intervention se soit produite. En effet, les choses semblables et de nature semblable, n'ont pas eu besoin d'harmonie; mais les choses dissemblables, qui n'ont ni une nature semblable[1], ni une fonction égale, pour pouvoir être placées dans l'ensemble lié du monde, doivent être enchaînées par l'harmonie.

5. L'étendue de l'harmonie est une quarte[2], plus une quinte[3]. La quinte est plus forte que la quarte de 9/8[4]; car il y a de l'hypate[5] à la mèse[6], une quarte, et de la mèse à la nète[7] une quinte : mais de la nète à la trite[8], il y a une quarte, de la trite à l'hypate, une quinte. L'intervalle placé entre la mèse et la trite est de 9/8; l'intervalle de la quarte est de 4/3[9]; celui de la quinte, de 3/2; celui de l'octave dans le rapport double[10]. Ainsi l'harmonie comprend cinq 9/8 plus deux dièses[11]; la

1. Ἰσολογῆ, ἰσοτελῆ, ἰσοταχῆ, ἰσοπαλῆ, telles sont les variantes des manuscrits et des éditions.

2. Συλλαβά, nom donné à la quarte, parce que c'est le premier système (σύλληψις) des sons consonnants.

3. Δι' ὀξείων, ou διὰ πέντε.

4. Ἐπόγδοον, c'est-à-dire : $\frac{1}{8}$ + un entier $= \frac{1}{8} + \frac{8}{8} = \frac{9}{8}$.

5. La corde grave du tétrachorde inférieur.

6. La corde aiguë de ce même tétrachorde. Dans la jonction des deux tétrachordes, cette corde devenait la corde grave du tétrachorde supérieur, et occupait le milieu des deux systèmes : de là son nom.

7. La corde aiguë du tétrachorde supérieur.

8. L'auteur se place ici dans le système de l'heptachorde, où manquait une corde, et où de la paranète à la corde la plus grave du tétrachorde supérieur, il n'y avait pas d'intervalle divisé, mais un intervalle de trois demi-tons. Alors la corde, qui dans le système de l'octochorde était et s'appelait la paramèse, devenait et s'appelait la trite, c'est-à-dire la troisième corde en partant de l'aigu.

9. Ἐπίτριτον, un tiers en sus de l'entier.

10. De 1 : 2 ou de 2 : 4. C'est donc notre octave, mais autrement divisée, διὰ πασῶν.

11. C'est ici un demi-ton mineur, 248 : 256; le sens primitif est divi-

quinte trois 9/8 plus un dièse ; la quarte deux 9/8 plus un dièse[1].

6. [2] Cependant Philolaüs le pythagoricien a essayé de diviser autrement le ton : il pose pour point de départ du ton le premier nombre impair qui forme un cube, et l'on sait que le premier impair était l'objet d'une vénération particulière chez les pythagoriciens. Or, le premier impair est 3 ; 3 fois 3 font 9, et 9 multiplié par 3 donne 27, qui est distant du nombre 24 de l'intervalle d'un ton, et en diffère de ce même nombre, 3. En effet 3 est la 8e partie de 24, et cette 8e partie de 24 ajoutée à 24 même, reproduit 27 cube de 3. Philolaüs divise ce nombre 27 en deux parties, l'une plus grande que la moitié, qu'il appelle apotomé ; l'autre plus petite que la moitié qu'il appelle dièse, mais à laquelle on a postérieurement donné le nom de demi-ton mineur. Il suppose que le dièse comprend 13 unités, parce que 13 est la différence entre 256 et 243, et que ce même nombre est la somme de 9, de 3, et de l'unité, dans laquelle l'unité joue le rôle du point, 3 de la première ligne impaire, 9 du premier carré impair. Après avoir, pour ces raisons, exprimé par 13 le dièse qu'on appelle semi-ton, il forme de 14 unités l'autre partie du nombre

sion. Ce demi-ton mineur porte ailleurs le nom de limma (λεῖμμα), et le dièse alors $= \frac{1}{3}$ de ton dans le genre chromatique, $\frac{1}{4}$ de ton dans le genre enharmonique.

1. Ici se termine le long fragment de Stobée, que M. Boeckh a partagé en cinq parties. M. Schaarschmidt veut bien reconnaître que ces cinq fragments ne contiennent rien qui ne soit conforme aux doctrines pythagoriciennes, telles que nous les connaissons par Aristote.

2. Ce fragment est en latin et extrait de Boèce (*de Music.*, III, 5), qui après avoir montré la division exacte et scientifique du ton, ajoute : Cependant Philolaüs, etc.

27 qu'il nomme apotomé[1]; et comme la différence de 13 à 14 est l'unité, il soutient que l'unité forme le comma, et que 27 unités forment le ton entier, parce que 27 est la différence de 216 à 243 qui sont distants d'un ton.

7.[2] Voici quelles définitions Philolaüs a données de ces intervalles, et des intervalles encore plus petits. Le comma[3], dit-il, est l'intervalle dont le rapport 8 : 9 excède la somme de deux dièses, c'est-à-dire, la somme de deux demi-tons mineurs[4]. Le schisma est la moitié comma; le diaschisma est la moitié du dièse, c'est-à-dire, du demi-ton mineur[5].

8.[6] Avant de traiter de la substance de l'âme, il (Philolaüs) traite, d'après les principes de la géométrie, de la musique et de l'arithmétique, des mesures, des poids et des nombres, soutenant que ce sont là les principes qui font exister l'univers[7].

1. Ce calcul de l'apotomê est inexact, d'après M. Boeckh, qui le démontre ainsi : « Le limma ou dièse n'est dans le rapport 243 : 256 que si on pose le ton à 243 : 273 $\frac{3}{8}$; si au contraire on le fait 216 : 243, le nombre du limma est trop petit pour que la différence en soit 13. De sorte que les différences du limma et de l'apotomé, et le nombre du comma sont faux dans le calcul de Philolaüs. » Cf. Th. H. Martin, *Études s. le Timée*, t. I, p. 410.

2. Encore extrait de Boèce, *de Music.*, III, 8.

3. Il faut lire ici *comma*, quoique M. Boeckh donne *diesis*.

4. La somme de deux demi-tons mineurs ou limmas (que Philolaüs appelle dièse) ne fait pas un ton. Le comma est ce qui manque à deux limmas pour valoir un ton.

5. Je ne traduis pas la suite du chapitre de Boèce, qui n'appartient pas à Philolaüs.

6. Après un fragment incomplet de Porphyre, où il semble dire que Philolaüs étendait le nom d'excès, ὑπεροχή, à tous les intervalles musicaux, M. Boeckh passe à un extrait latin de Claudien Mamert (*de Stat. anim.*, II, 3).

7. Cf. dans la Bible le livre de la Sagesse, II, 22.

9.[1] Quelques-uns, suivant en cela Philolaüs, pensent que cette sorte de proportion est appelée harmonique, parce qu'elle a la plus grande analogie avec ce qu'on appelle l'harmonie géométrique : or, on appelle harmonie géométrique le cube, parce que toutes ses dimensions sont parfaitement égales entre elles, et par conséquent en parfaite harmonie. En effet, cette proportion s'aperçoit dans toute espèce de cube, qui a toujours 12 côtés, 8 angles et 6 surfaces[2].

Le nombre huit[3], que les Arithméticiens appellent le premier carré en acte[4], a reçu de Philolaüs le pythagoricien le nom d'Harmonie géométrique, parce qu'il croit y retrouver tous les rapports harmoniques.

10.[5] *a*. Le monde est un : il a commencé à se former à partir du centre[6]. A partir de ce centre, le haut est absolument identique au bas; (cependant on pourrait dire que) ce qui est en haut du centre est opposé à ce qui est en bas de lui ; car pour le bas, le point le plus

1. Tiré de Nicomaq., *Arithm.*, II, p. 72.

2. Dans la proportion harmonique, le moyen surpasse chaque extrême, et est surpassé par chaque extrême d'une même fraction de chacun d'eux : c'est ce qui se présente dans la série des nombres 12 : 8 : 6 ; car $12 = 8 + 4$, et 4 est le tiers de 12 ; $8 = 6 + 2$, et 2 est le tiers de 6. Le cube contenant ces trois nombres est donc le type de la proportion harmonique. Boèce (*Arithm.*, II, 49) reproduit la même théorie avec un peu plus de développements, mais sans la rapporter à Philolaüs.

3. Tiré de Cassiodore (*Expos. in Psalm. IX*, p. 36).

4. C'est-à-dire le premier cube.

5. Fragm. tiré de Stobée (*Eclog.*, I, c. xv, 7, p. 360), qui le cite comme faisant partie d'un ouvrage de Philolaüs, intitulé Βάκχαι

6. Il est certain que la théorie de Philolaüs est que le monde s'est formé d'un noyau central se développant jusqu'aux extrémités où il atteint l'infini. On est donc obligé de donner ce sens aux mots ἄχρι τοῦ μέσου.

bas serait le centre, comme pour le haut, le point le plus haut serait encore le centre, et de même pour les autres parties; en effet, par rapport au centre chacun des points opposés est identique, à moins qu'on ne fasse mouvoir le tout[1].

b. Le Premier Composé[2], l'Un placé au milieu de la sphère s'appelle Hestia.

11.[3] *a*. Philolaüs a mis le feu au milieu, au centre : c'est ce qu'il appelle la Hestia du Tout, la maison de Jupiter et la mère des Dieux, l'autel, le lien, la mesure de la nature[4]. En outre il pose encore un second feu,

1. Le texte est des plus obscurs : il semble que l'auteur a voulu dire que, dans une sphère, l'opposition du haut et du bas est simplement relative. Par rapport au centre, tous les points de la circonférence sont également en bas; en sorte que pour le bas, le milieu est le vrai bas, l'extrême bas, et de même pour le haut : telle est du moins l'interprétation de M. Boeckh, que j'ai adoptée dans ma traduction. M. Schaarschmidt objecte qu'Aristote nie que les pythagoriciens aient connu l'opposition du haut et du bas dans le monde, et qu'ils n'ont soutenu que celle de droite et de gauche. Boeckh avait cité un passage d'une Συναγωγὴ Πυθαγορικῶν produit par Simplicius (*Scholl. in Aristt.*, p. 492, f. 47), contraire à l'assertion d'Aristote; et M. Schaarschmidt triomphe, parce qu'entre ces deux autorités, on ne peut pas balancer à qui accorder la préférence. Mais si on relit le fragment avec attention, on voit que, pour l'auteur, il ne comprend pas l'opposition réelle du haut et du bas, et que cette distinction n'a pour lui qu'une valeur tout à fait relative. Quant à la contradiction de faire le monde éternel, et cependant d'en indiquer le commencement et d'en décrire le développement, on peut dire qu'elle se retrouve dans presque tous les systèmes, qu'elle est inhérente au problème philosophique, parce qu'il est à peu près également impossible de comprendre qu'il ait ou qu'il n'ait pas commencé, et qu'enfin on peut dire que cette description d'un commencement de l'éternel est faite διδασκαλίας χάριν, comme le dit Aristote en parlant des pythagoriciens, ou comme le disait Pythagore lui-même, κατ' ἐπινοίαν (Stob., *Ecl.*, I, 21, 6, p. 450).

2. Τὸ πρᾶτον ἁρμοσθέν. Fr. tiré de Stob., *Ecl.*, I, 21, 8, p. 468.

3. Fragm. tiré de Stob., *Ecl.*, I, 22, 1, p. 488.

4. Aristt. (*De cœlo*, II, 13) dit que les pythagoriciens appelaient le

tout à fait en haut, et enveloppant le monde. Le centre, dit-il, est par sa nature le premier; autour de lui les dix corps divers accomplissent leurs chœurs dansants[1]; ce sont le ciel, les planètes, plus bas le soleil, au-dessous de celui-ci la lune; plus bas la Terre, et au-dessous de la Terre, l'anti-Terre[2], et enfin au-dessous de tous ces corps, le feu d'Hestia, au centre, où il maintient l'ordre. La partie la plus élevée de l'Enveloppant, dans laquelle il prétend que les éléments se trouvent à l'état parfaitement pur, il l'appelle l'Olympe; l'espace au-dessous du cercle de révolution de l'Olympe, et où sont rangés en ordre les cinq planètes, le soleil et la lune, forme le Monde, Cosmos; enfin au-dessous de ces derniers corps est la région sublunaire, qui entoure la terre, et où se trouvent les choses de la génération, amie du changement : c'est le Ciel[3]. L'ordre qui se manifeste dans les phénomènes

feu central le poste de veille (φυλακήν) de Jupiter. Dans Proclus et Simplicius, les mots Διὸς οἶκον sont remplacés par ceux de Ζανὸς πύργον.

1. La terre se meut donc. Cf. plus loin fr. 13, et Boeckh, *de Platon. System.*, p. XV et XVI.

2. Astre imaginé par les pythagoriciens, dit Aristote (*Met.*, I, 5, et *de Cœl.*, II, 13. Cf. Simplicius, *ad Arist.*, *de Cœl.*, p. 124 b) pour compléter la Décade.

3. Platon, dans le *Phèdre*, distingue également trois diacosmes : l'un, ὑπερουράνιος; le moyen, qu'il appelle le Ciel; le troisième est le monde sublunaire. Le corps de l'homme est en affinité avec le troisième; l'âme avec le second; l'intelligence et les idées avec le premier. Un anonyme, auteur d'une *Vie de Pythagore* (Phot., *Biblioth.*, col. 1313), donne une description différente du système cosmologique des pythagoriciens, mais qui ne semble guère fidèle, et qui n'est d'ailleurs pas rapportée à Philolaüs. Les objections contre l'authenticité du fragment sont tirées : 1° de la division en trois parties, de perfection inégale, ce qui est contraire à la notion du κόσμος et à l'unité qui est le principe philosophique du système; 2° de l'emploi des mots ὀλυμ-

célestes, est l'objet de la science; le désordre qui se manifeste dans les choses du devenir est l'objet de la vertu : l'une est parfaite, l'autre imparfaite.

b.[1] Philolaüs, le pythagoricien, met le feu au milieu; c'est la Hestia du Tout; ensuite l'Anti-Terre; en troisième lieu, la terre que nous habitons, placée en face de l'autre, et se mouvant circulairement : ce qui fait que les habitants de celle-là ne sont pas visibles aux habitants de la nôtre.

c.[2] Le principe dirigeant, dit Philolaüs, est dans le feu tout à fait central, que le démiurge a placé comme une sorte de carène pour servir de fondement à la sphère du Tout[3].

πος, Οὐρανὸς, κόσμος, εἰλικρινεία; 3° de la place du feu central, qui paraît supprimé à la fin du fragment par un feu enveloppant. Je réponds qu'il est tout à fait conforme aux idées pythagoriciennes de poser le premier principe à la fois comme enveloppant et comme enveloppé; que l'inexactitude des termes, si elle est réelle, peut être attribuée au citateur; et que la contradiction réelle que signale la première objection peut faire l'objet d'une critique fondée contre le système, mais ne porte pas témoignage contre l'authenticité du fragment. M. Schaarschmidt explique d'une manière bien incompréhensible l'origine de ce passage apocryphe : L'auteur l'a commencé en ayant sous les yeux le texte du *De Cœlo*, II, 13; — puis, sans songer qu'il avait pris le masque d'un ancien pythagoricien, il le continue en exposant les sentiments particuliers d'Aristote. Voilà, sans mentir, un falsificateur bien maladroit. Comment la conscience même de la fraude qu'il commettait ne l'a-t-elle pas mis en garde contre une si grossière combinaison d'éléments si disparates? Ceci est assurément de toutes les possibilités la plus invraisemblable et la plus incroyable.

1. Extr. de Plut., *Placit. Philos.*, III, 11.

2. Tiré de Stob., *Ecl.*, I, 21, 6, p. 452.

3. Les expressions τὸ ἡγεμονικὸν et ὁ δημιούργος, l'une stoïcienne, l'autre platonicienne, la doctrine d'un Dieu séparé de l'âme du monde, ont rendu suspect ce fragment. Quant à ce dernier argument, il est réfuté par notre exposition de la doctrine des pythagoriciens, qui y

12.[1] Philolaüs explique par deux causes la destruction[2] : l'une est le feu qui descend du ciel, l'autre est l'eau de la lune, qui en est chassée par la révolution de l'air : les pertes de ces deux astres nourrissent le monde.

13.[3] *a.* Philolaüs[4] a le premier dit que la terre se meut en cercle; d'autres disent que c'est Hicétas de Syracuse.

b.[5] Les uns prétendent que la terre est immobile; mais Philolaüs le pythagoricien dit qu'elle se meut circulairement autour du feu (central)[6] et suivant un cercle oblique, comme le soleil et la lune.

14.[7] Philolaüs, le pythagoricien, dit que le soleil est

montre, malgré leurs théories toutes physiques, une tendance et comme un soupir vers l'idéalisme. C'est une grande erreur de croire, comme M. Schaarschmidt, qu'un esprit sensé n'a jamais pu admettre la doctrine qui fait de l'Un un composé, et de rejeter l'authenticité d'un fragment, parce que cette doctrine y est exprimée.

1. Extr. de Plut., *Placit. Philos.*, II, 5, et reproduit en partie par Stob., *Ecl.*, I, 21, 2, p. 452.

2. Φθοράν. La destruction de quoi ? Le titre sous lequel est rangée cette proposition, dans les *Placita*, est : Πόθεν τρέφεται ὁ κόσμος. Ne serait-il pas naturel de changer alors dans le texte φθοράν en τροφάν? La réponse serait plus conforme à la question.

3. Cf. Fragm. 11, *b.*

4. Tiré de Diogène de Laërte, VIII, 85.

5. Tiré de Plut., *Placit. Philos.*, III, 7.

6. Il ne s'agit donc pas d'un mouvement de rotation sur son axe, ou de translation autour du soleil. Cependant c'est le premier de ces mouvements que Cicéron, d'après Théophraste, croit avoir été découvert par Hicétas. *Acad. qu.* IV, 39. Cf. Copernic., *Epist. ad Paulum*, III : « Reperi apud Ciceronem primum Hicetam scripsisse terram moveri.... Inde igitur occasionem nactus, cœpi et ego de terræ mobilitate cogitare. » Sans nommer Philolaüs, Aristote attribue également « aux philosophes de l'École Italique, aux pythagoriciens, comme on les nomme, » la doctrine du mouvement circulaire de la terre autour d'un centre. *De Cœlo*, II, 13 : « Ils disent que le feu est au milieu, que la terre est un astre, et se meut circulairement autour de ce centre, et par ce mouvement produit le jour et la nuit. »

7. Tiré de Stob., *Ecl.*, I, 25, 3, p. 530.

un corps[1] vitrescent qui reçoit la lumière réfléchie du feu du Cosmos, et nous en renvoie, après les avoir filtrées, et la lumière et la chaleur[2] : de sorte qu'on pourrait dire qu'il y a deux soleils : le corps du feu qui est dans le Ciel[3], et la lumière ignée qui en émane et se réfléchit dans une espèce de miroir. A moins qu'on ne veuille considérer comme une troisième lumière, celle qui, du miroir où elle se brise, retombe sur nous en rayons dispersés[4].

15.[5] De la forme apparente de la lune.

Quelques pythagoriciens, entre autres Philolaüs, prétendent que sa ressemblance avec la terre vient de ce que sa surface est, comme notre terre, habitée, mais par des animaux et des végétaux plus grands et plus beaux ; car les animaux de la lune sont quinze fois plus grands que les nôtres, et n'évacuent pas d'excréments. Le jour y est aussi plus long que le nôtre dans la même proportion[6]. D'autres prétendent que la forme apparente de la lune n'est que la réfraction de la mer que nous habitons, qui dépasse le cercle de feu.

1. Un disque, suivant Euséb., XV, 23.

2. Plutarque (*Placit. Philos.*, II, 20), Eusèbe et Stobée donnent la leçon διωθοῦντα, que Boeckh remplace par la leçon meilleure διηθοῦντα, quoiqu'elle fournisse un sens acceptable.

3. Οὐρανός semble mis ici improprement par l'auteur de l'extrait, au lieu de κόσμος.

4. Il y a donc trois soleils : le feu central ; le soleil qui en reçoit la lumière ; et la lumière qui nous est renvoyée de ce dernier, et qu'on peut appeler un troisième soleil. Comme le dit Plutarque (*Placit.*, II, 20), en reproduisant presque intégralement ce passage, ce dernier soleil est l'image d'une image.

5. Tiré de Stob., *Eclog.*, I, 26, 1, p. 562.

6. Ici s'arrête le texte de Boeckh. Il ne dit pas pourquoi il ne donne pas le texte complet de Stobée.

16.[1] D'après Philolaüs le pythagoricien, il y a une année, composée de 59 années et de 21 mois intercalaires[2] : l'année naturelle a, d'après lui, 364 jours et un demi-jour[3].

17.[4] Philolaüs dit que le nombre est la force souveraine et autogène qui maintient la permanence éternelle des choses cosmiques[5].

18.[6] *a.* C'est dans la décade qu'il faut voir quelle est dans sa puissance et l'efficacité et l'essence du nombre : elle est grande, elle réalise toutes les fins, est cause de tous les effets; la puissance de la décade est le principe et le guide de toute vie, divine, céleste, humaine, à laquelle elle se communique[7]; sans elle tout est infini; tout est

1. Tiré de Censorinus, *de Die natal.*, 18.

2. La grande année platonique est de 10 000 ans; mais c'est une période qui semble toute mythique. Ici nous avons affaire plutôt à un vrai cycle astronomique, comme celui de Cléostrate de 8 ans, de Méton de 19, de Démocrite de 82 années solaires. Le cycle de 59 ans est attribué par Stobée (*Eclog.*, I, 8, p. 264) à Œnopide et à Pythagore.

3. Ici se terminent les fragments qui, d'après M. Boeckh, ont appartenu au premier livre de l'ouvrage de Philolaüs, et qui traitait du Cosmos. Le second traite de la nature.

4. Iambl., *ad Nicomac. Arithm.*, p. 11.

5. Syrianus (*ad Met.*, XII, p. 71 b) a reproduit deux fois ce morceau : « Philolaüs autem mundanorum æternæ permanentiæ imperantem et sponte genitam continentiam (συνόχην) numerum esse enuntiavit; » et plus loin, p. 85 b : « Philolaüs quoque affirmavit numerum esse continuationem (?) æternæ mundanorum permanentiæ ex se genitam et imperantem. »

6. Tiré de Stob., *Ecl.*, I, 3, p. 8, où il a pour titre : « *De Philolao.* » M. Scharschmidt, tout en ne croyant pas ce fragment authentique, n'y trouve rien qui ne soit pythagoricien.

7. Passage fort obscur, où M. Boeckh soupçonne une lacune, et que je traduis comme s'il n'y en avait pas, en me bornant à supprimer un καὶ dans la phrase κοινωνοῦσα δύναμις [καὶ] τᾶς δεκάδος. Heeren propose de lire κοινῶς ἐοῦσα φαίνεται δύναμις ά τᾶς δεκάδος, qu'il traduit un

obscur, et se dérobe. En effet, c'est la nature du nombre qui nous apprend à connaître, qui nous sert de guide, qui nous enseigne toutes choses, lesquelles resteraient impénétrables et inconnues pour tout homme[1]. Car il n'est personne qui pourrait sur aucune chose se faire une notion claire, ni des choses en elles-mêmes, ni de leurs rapports, s'il n'y avait pas le nombre, et l'essence du nombre. Mais maintenant le nombre par une certaine proportion qu'il met dans l'âme, au moyen de la sensation[2], rend tout connaissable, et établit entre toutes les choses des rapports harmoniques[3], analogues à la nature du gnomon[4]; il incorpore les raisons intelligibles des

peu librement : « patet vim ejus omnibus præesse. » Badham, dans son commentaire sur le *Philèbe* de Platon, p. 99, en propose une autre : κοινωνίας ἁ δύναμις ἁ τᾶς δεκάδος, qui ne me semble pas nécessaire. Je crois que κοινωνοῦσα peut très-bien s'expliquer tout seul.

1. Badham, l. l., par conjecture, au lieu de παντὶ, donne la leçon πάρεντι. Je crois que la leçon ordinaire est confirmée par la suite des idées, et par le mot οὐδενί, qui ne fait guère que répéter παντί.

2. La connaissance va du semblable au semblable; il faut donc qu'il y ait entre le sujet qui connaît, l'âme, et l'objet qui est connu, analogie, rapport, similitude, harmonie. Le nombre, étant l'essence des choses, doit se trouver également dans l'âme, si l'on admet que l'âme connaît les choses.

3. Le nombre est donc principe de l'être et du connaître.

4. Le gnomon était une figure en forme d'équerre de même hauteur à l'intérieur qu'un carré et qui, ajoutée à ce carré, formait un second carré, plus grand que le premier de la surface de cette équerre, composée de deux rectangles égaux et d'un petit carré.

Je pense que Philolaüs veut dire que le sujet doit envelopper, et en partie embrasser l'objet, comme le gnomon embrasse et enveloppe en partie le carré dont il est complémentaire. De plus, le gnomon, exprimant la différence de deux carrés, peut, en certains cas du moins, être équivalent à un carré ; ainsi dans la proposition du carré de l'hypoténuse $a^2 = b^2 + c^2$, le gnomon $a^2 - b^2 = c^2$. Ainsi le gnomon est non pas égal en dimension, mais équivalent en espèce au carré dont il est complémentaire. Il est un carré en puissance, et c'est ainsi que le sujet pensant doit être en puissance l'objet pensé.

choses, les sépare, les individualise, tant des choses infinies que des choses finies. Et ce n'est pas seulement dans les choses démoniques et divines qu'on peut voir la nature et la puissance du nombre manifestant leur force, mais c'est encore dans toutes les œuvres, et dans toutes les pensées de l'homme, partout enfin et jusque dans les productions des arts et dans la musique. La nature du nombre et l'harmonie n'admettent pas l'erreur : le faux n'appartient pas à leur essence[1] ; la nature infinie sans pensée, sans raison, voilà le principe de l'erreur et de l'envie. Jamais l'erreur ne peut se glisser dans le nombre; car sa nature y est hostile, en est l'ennemie. La vérité est le caractère propre, inné de la nature du nombre.

b[2]. La Décade porte aussi le nom de Foi, parce que, d'après Philolaüs, c'est par la Décade et ses éléments, si on les saisit avec force et sans négligence[3], que nous arrivons à nous faire sur les êtres une foi solidement fondée. C'est également la source de la mémoire, et voilà pourquoi on a donné à la Monade, le nom de Mnémosyne.

c[4]. La Décade détermine tout nombre, elle enveloppe en soi la nature de toute chose, du pair et de l'impair, du mobile et de l'immobile, du bien et du mal. Elle a été l'objet de longues discussions d'Archytas dans son ouvrage *sur la Décade*, et de Philolaüs dans son ouvrage *sur la Nature*.

1. Cf. Aristot., *Analyt. pr.*, I, 32, p. 47 a, 8. *Eth. Nic.*, I, 8, p. 1098, b, 11.
2. Tiré des *Theologoumena*, p. 61.
3. Passage corrompu, οὐ παρέργως καταλαμβανομένοις.
4. Tiré de Théon de Smyrne, *Platon. Mathem.*, p. 49.

d.[1] Il y en a qui appelaient la Tétractys[2] le grand serment des pythagoriciens, parce que suivant eux elle constitue le nombre parfait, ou bien parce qu'elle est le principe de la santé : de ce nombre est Philolaüs.

19.[3] *a.* Archytas et Philolaüs appellent indifféremment l'unité monade, et la monade unité.

b.[4] Il ne faut pas croire que les philosophes commencent par des principes pour ainsi dire opposés : ils connaissent le principe qui est placé au-dessus de ces deux éléments[5], comme l'atteste Philolaüs disant que c'est Dieu qui hypostatise[6] le fini et l'infini ; il montre que c'est par la limite, que toute série coordonnée des choses se rapproche davantage de l'Un, et que c'est par l'infinité, que se produit la série inférieure. Ainsi au-dessus même de ces deux principes, ils plaçaient la cause unique et séparée, distinguée de tout par son excellence[7]. C'est cette cause qu'Archénète[8] appelait la cause avant la cause ; et c'est elle que Philolaüs affirme avec force être le principe de tout, et dont Brontinus dit qu'elle surpasse en puissance et en dignité toute raison et toute essence[9].

1. Tiré de Lucien, *Pro laps. inter salut.*, 5.
2. La somme des premiers nombres forme la Décade ou grande Tétractys.
3. Tiré de Théon de Smyrne, *Plat. Math.*, 4.
4. Tiré de Syrian. sub initio Comment. in l. XIV *Metaph.*, trad. lat. de Bagolini (*ad Arist. Met.*, XIII, p. 102).
5. Στοιχείων Quelques manuscrits donnent la leçon συστοιχείων.
6. Leur donne une réalité substantielle, une hypostase : ὑποστῆσαι. Cf. fragm. 1 *b*, n. 4.
7. Πάντων ἐξῃρημένην.
8. Personnage inconnu : peut-être faut-il lire Archytas.
9. On reconnaît ici les termes mêmes de Platon : ἐπέκεινα οὐσίας.

c.[1] Dans la formation des nombres carrés par l'addition, l'unité est comme la barrière du diaule d'où l'on part, et aussi le terme où l'on revient; parce que si on place les nombres en forme d'un double stade, on les voit croître depuis l'unité jusqu'à la racine du carré, et la racine est comme la borne du stade où l'on tourne, et en partant de là la succession des nombres revient à l'unité, comme dans le carré 25[2].

Il n'en est pas de même dans la composition des nombres étéromèques[3]; si l'on veut, à la façon d'un gnomon, ajouter à un nombre quelconque la somme des pairs, alors le nombre deux paraîtra seul en état de recevoir et de comporter l'addition, et sans le nombre deux on ne pourra pas engendrer de nombres étéromèques. Si l'on veut disposer la série naturelle croissante des nombres dans l'ordre du double stade, alors l'unité, étant le principe de tout, d'après Philolaüs (car c'est lui qui a dit : l'unité, principe de tout), se présentera bien comme étant la barrière, le point de départ qui engendre les étéromèques, mais elle ne sera pas le but, la borne où la série retourne et revient : ce n'est pas l'unité, c'est le nombre deux qui remplira cette fonction[4].

1. Tiré d'Iambl., *ad Nic. Arithm.*, p. 109. Il n'y a rien dans ce fragment de propre à Philolaüs, si ce n'est la citation ἐν ἀρχὰ πάντων.

2. 1. 2. 3. 4.
5.
1. 2. 3. 4.
Or 5 est la racine de 25, et 25 est un carré obtenu par l'addition de ces neuf nombres.

3. Rectangles, plus longs dans un sens que dans un autre.

4. En effet, 1. 2. 3. 4.
5.
2. 3. 4.
donnent la somme de 24, nombre plan rectangle, dont un côté = 4.

d.[1] Philolaüs confirme ce que je viens de dire par les mots suivants : Celui, dit-il, qui commande et gouverne tout, est un Dieu un, éternellement existant, immuable, immobile, identique à lui-même, différent des autres choses.

e.[2] Philolaüs en disant que Dieu tient toutes choses comme en captivité, montre qu'il est un et supérieur à la matière[3].

20. [4] Même chez les pythagoriciens nous trouvons des angles différents attribués aux différents dieux, comme l'a fait Philolaüs, qui a consacré aux uns l'angle du triangle, aux autres l'angle du rectangle, à d'autres d'autres angles, et quelquefois à plusieurs le même.

Les pythagoriciens [5] disent que le triangle est le principe absolu de la génération des choses engendrées

l'autre = 6. Par étéromèques, il faut donc entendre non des polygones dont le nombre de côtés s'augmente sans cesse, mais des rectangles dont les côtés changent sans cesse de dimension, et où l'espèce de la figure peut paraître constamment modifiée, à chaque changement dans le rapport des côtés. Cf. Aristot., *Phys.*, III, 4 : Ἄλλο μὲν ἀεὶ γίννεσθαι τὸ εἶδος. Et Simplic., *Scholl. Aristt.*, p. 362 a. l. 25 : Ὁ δὲ ἄρτιος προστιθέμενος ἀεὶ τῷ τετραγώνῳ ἐναλλάσσει τὸ εἶδος, ἑτερομήκη ποιῶν, ἄλλοτε κατ' ἄλλην πλεύραν παρηυξημένον.

1. Tiré de Philon, *De mundi opificio*, p. 24. C'est toujours le même argument qu'on reproduit contre l'authenticité : Comment accorder ce monothéisme avec les autres doctrines de l'École ? V. plus haut, fr. 11 *c*.

2. Tiré d'Athenagor., *Legat. pro Christ.*, 6.

3. Ἐν φρουρᾷ, terme platonicien ; ὕλη, terme aristotélique.

4. Tiré de Proclus, *ad Euclid. Elem.*, I, p. 36.

5. *Id.*, mais plus loin, p. 46. M. Schaarschmidt pose en principe que la distinction de l'arithmétique et de la géométrie n'est possible que dans les systèmes qui admettent la distinction de l'idéal et du matériel ; et il conclut que les pythagoriciens n'ont pas pu employer des constructions géométriques pour expliquer le monde. Mais Plutarque le dit, et il le dit sur l'autorité d'Eudoxe, mathématicien savant et pythagoricien lui-même. Vous croyez M. Schaarschmidt embarrassé ? Pas du tout ! Plutarque s'est trompé ; ou bien c'est un autre Eudoxe ; ou

et de leur forme; c'est pour cela que Timée dit que les raisons de l'être physique, et de la formation régulière des éléments sont triangulaires[1]; en effet, elles ont les trois dimensions; elles rassemblent dans l'unité les éléments en soi absolument divisés et changeants; elles *sont remplies*[2] de l'infinité propre à la matière, et établissent au-dessus des êtres matériels des liens, il est vrai, fragiles; c'est ainsi que les triangles sont enveloppés par des droites, ont des angles qui réunissent les lignes diverses et en font le lien[3]. Philolaüs a donc eu raison d'attribuer l'angle du triangle à quatre dieux, à Cronos, Hadès, Arès et Dionysos, réunissant sous ces quatre noms la quadruple disposition des éléments, qui se rapporte à la partie supérieure de l'univers, à partir du ciel ou des sections du zodiaque. En effet, Cronos préside à toute essence humide et froide; Arès à toute nature ignée; Hadès embrasse toute vie terrestre; Dionysos dirige la génération des choses humides et chau-

bien encore, ce qui est plus vraisemblable, Plutarque a emprunté son renseignement à l'ouvrage d'un faussaire, qui l'a publié sous le nom d'Eudoxe. M. Schaarschmidt voit partout des faussaires : c'est une maladie.

1. Je suppose que cela signifie que les raisons séminales, identifiées aux atomes, ont, comme dans Platon, les éléments primitifs, la forme triangulaire.

2. Ἀναπίμπλανται. Je ne vois pas d'autre sens que celui-ci; la réalité, suivant les pythagoriciens, est ainsi produite. Le point engendre la ligne; la ligne engendre la surface; les surfaces ou plans sont des limites enveloppantes, mais vides, des formes sans contenu réel que remplit la matière, qui de sa nature est sans forme; l'être réel est la synthèse de la forme et de la matière: la forme vide sert d'enveloppe à la matière qui la remplit.

3. Le texte ajoute (γωνίας).... γωνίαν ἐπίκτητον αὐταῖς,... παρεχομένας, littéralement : .... « des angles donnant à ces lignes un angle supplémentaire. » Phrase à laquelle je ne comprends absolument rien.

des, dont le vin, par sa chaleur et son état liquide, est le symbole. Ces quatre dieux séparent leurs opérations secondes; mais ils restent unis les uns avec les autres : c'est pour cela que Philolaüs en leur attribuant un seul angle a voulu exprimer cette puissance d'unification[1].

Les pythagoriciens[2] veulent aussi que, de préférence au quadrilatère, ce soit le tétragone qui porte l'image de l'essence divine[3] : c'est par lui qu'ils expriment surtout l'ordre parfait.... Car la propriété d'être droit imite la puissance de l'immuabilité, et l'égalité représente celle de la permanence, car le mouvement est l'effet de l'inégalité, le repos celui de l'égalité. Ce sont donc là les causes de l'organisation de l'être solide[4] dans son tout, et de son essence pure et immuable.... Ils ont donc eu raison de l'exprimer symboliquement par la figure du tétragone. En outre Philolaüs, par un autre trait de génie[5], appelle l'angle du tétragone, l'angle de Rhéa, de Déméter et d'Hestia[6]. Car considérant la terre comme un tétragone, et remarquant que cet élément a la propriété du continu, comme nous l'avons appris par Timée, et que la terre reçoit tout ce qui s'écoule de ces corps divins, et en même temps les puissances généra-

1. Ἕνωσιν. Peut-être le mot ne veut-il exprimer ici que l'unité où se confondent ces quatre dieux, et non celle dont ils sont la cause efficiente.

2. *Id.*, *Id.*, p. 48.

3. C'est-à-dire qu'une surface n'est pas un corps et qu'un solide en est un. Il s'agit donc ici d'angles dièdres.

4. L'essence divine est donc encore considérée comme enveloppée dans un corps solide. Les dieux des pythagoriciens sont les astres.

5. Ἐπιβολήν.

6. Plutarque (*de Is. et Os.*, c. XXX) rapporte une autre distribution de ces angles, qu'il attribue aux pythagoriciens, sans nommer Philolaüs, et sur le témoignage d'Eudoxe.

trices qu'ils contiennent, il a eu raison d'attribuer l'angle du tétragone à ces déesses qui engendrent la vie[1]. En effet, quelques-uns appellent la terre Hestia et Déméter et prétendent qu'elle participe de Rhéa, tout entière, et qu'en elle sont contenues toutes les causes engendrées. Voilà pourquoi il dit, dans un langage obscur[2], que l'angle du tétragone embrasse la puissance une qui fait l'unité de ces créations divines.

Et il ne faut pas oublier que Philolaüs assigne l'angle du triangle à quatre dieux, et l'angle du tétragone à trois, montrant par là la faculté qu'ils ont de se pénétrer, de s'influencer mutuellement, et faisant voir comment toutes choses participent de toutes choses, les choses impaires des paires, et les paires des impaires. La triade et la tétrade, participant aux biens générateurs et créateurs[3], embrassent toute l'organisation régulière des choses engendrées. Leur produit est la dodécade qui aboutit à la monade unique, le principe souverain de Jupiter; car Philolaüs dit que l'angle du dodécagone appartient à Jupiter, parce que Jupiter enveloppe dans l'unité le nombre entier de la dodécade.

21.[4] *a*. Après la grandeur mathématique qui par ses trois dimensions ou intervalles, réalise le nombre quatre, Philolaüs nous montre l'être manifestant dans le nombre cinq la qualité et la couleur, dans le nombre six l'âme et la vie, dans le nombre sept la raison, la santé et ce qu'il appelle la lumière; puis il ajoute que

1. Ζωογόνοις.
2. Le grec dit : souterrain, χθονίως.
3. Comme M. Boeckh, au lieu de ποιοτικῶν, je lis ποιητικῶν.
4. Tiré des *Theolog. Arithm.*, p. 56.

l'amour, l'amitié, la prudence, la réflexion, sont communiqués aux êtres par le nombre huit.

b.[1] Il y a quatre principes de l'animal raisonnable, comme le dit Philolaüs, dans son ouvrage *sur la Nature*, l'encéphale, le cœur, le nombril, et les organes sexuels. La tête est le siége de la raison, le cœur celui de l'âme (ou de la vie) et de la sensation, le nombril de la faculté de pousser des racines et de reproduire le premier être, les organes sexuels de la faculté de projeter la semence et d'engendrer. L'encéphale (contient) le principe de l'homme, le cœur celui de l'animal, le nombril celui de la plante, les organes sexuels celui de tous les êtres, car tous les êtres croissent et poussent des rejetons.

c.[2] Il y a cinq corps dans la sphère : le feu, l'eau, la terre, l'air, et le cercle[3] de la sphère qui fait le cinquième.

1. *Theolog. Arithm.*, p. 22.
2. Tiré de Stob., *Eclog. Phys.*, I, 2, 3, p. 10.
3. M. Schaarschmidt propose ὑλοτάς ou ὁ ὄγκος au lieu de ἡ ὁλκάς; j'adopte l'ingénieuse correction de Meineke : ἡ κυκλάς. C'est l'éther qui enveloppe comme d'un cercle la sphère entière. La quintessence, à laquelle il est d'ailleurs fait allusion par Platon (*Tim.*, 55 c, et *Epinom.*, p. 984) n'est donc pas, comme l'a cru Cicéron, une découverte d'Aristote. M. Schaarschmidt conteste que par les mots, ἔτι δὲ οὔσης ξυστάσεως μιᾶς πέμπτης (*Tim.*, 55 c), Platon fasse allusion à un cinquième élément; il prétend que les pythagoriciens n'ont point connu la théorie des corps élémentaires, et que ceux même qui la leur prêtent ne parlent que de quatre. Quant au sens du passage du *Timée*, celui que tout le monde adopte est au moins aussi vraisemblable et aussi autorisé que celui qu'invente M. Schaarschmidt. A moins de contester aussi l'authenticité des fragments suivants, M. Schaarschmidt sera bien obligé d'admettre la théorie au moins de quatre éléments chez les pythagoriciens. Vitruve, en effet, dit : « Pythagoras, Empedocles, Epicharmus.... hæc principia quatuor esse posuerunt. »

Et Ménandre, fr., p. 196. Meineke :

Ὁ μὲν Ἐπίχαρμος τοὺς θεοὺς εἶναι λέγει
Ἀνέμους, ὕδωρ, γῆν, ἥλιον, πῦρ, ἀστέρας.

Le fait qu'Épicharme croyait à une divinité unique et supérieure au

22.[1] De Philolaüs le pythagoricien, tiré de son livre sur l'âme[2].

Philolaüs soutient que le monde est indestructible : voici en effet ce qu'il dit dans son livre sur l'âme ·

C'est pourquoi le monde demeure éternellement, parce qu'il ne peut être détruit par un autre, ni s'anéantir de lui-même[3]. On ne trouvera ni au dedans ni en dehors de lui aucune autre force plus puissante qu'elle[4], capable de le détruire. Mais le monde a existé de toute éternité[5] et il demeurera éternellement, parce qu'il

monde, ne prouve pas qu'il n'admettait pas, comme tant d'autres philosophes grecs, une sorte de polythéisme. D'ailleurs, cette doctrine d'Épicharme était exposée par Ennius (Varr. *de L. L.*, IV, *de R. R.*, I, 4; Priscien, VII). Or, Épicharme était pythagoricien (Plut., *Num.*, 8 : τῆς πυθαγορικῆς διατρίβης, et Iambl., *Vit. Pyth.*, 36), quoique M. Welcker en doute (*Kl. Schrift.*, p. 481). Maintenant le passage de Stobée, I, c. xv, p. 357, où renvoie M. Schaarschmidt, dit tout le contraire de ce qu'il lui prête : « Les pythagoriciens donnent au monde la forme sphérique, d'après la figure des quatre éléments : seul, le feu supérieur, τὸ ἀνωτάτω πῦρ, a la forme d'un cône. » Il est clair qu'ici il est fait mention de cinq éléments, quatre dont la figure a imprimé au monde la forme sphérique, et un cinquième qui a la forme conique. Il n'y a donc aucune raison de douter de l'authenticité du fragment.

1. Fragm. tiré de Stob., *Eclog.*, I, 20, 2, p. 418.

2. C'est ici que M. Boeckh fait commencer le troisième livre de Philolaüs qui traitait de l'âme du monde et de l'âme de l'homme. Les manuscrits portent en marge la glose suivante : Φιλολάου Πυθαγορείου ἐκ τοῦ περὶ ψυχῆς.

3. Ἄφθαρτος καὶ ἀκαταπόνατος. Ce dernier mot exprime qu'il ne contient pas en lui-même cet élément de corruption, qui use la force et finit par anéantir l'essence de l'être imparfait.

4. Que son âme.

5. L'éternité du monde n'est pas, comme le dit Zeller, une opinion propre à Aristote. Elle a été enseignée par Héraclite (Simplic., *Scholl. Aristot.*, 487 b, 33 : ἀλλ' ἦν ἀεὶ καὶ ἔσται πῦρ ἀείζωον), et rien n'autorise à affirmer que l'âme du monde était inconnue avant Platon. Il est évident que le Νοῦς d'Anaxagore y ressemble beaucoup.

est un, gouverné par un principe dont la nature est semblable à la sienne, et dont la force est toute-puissante et souveraine[1]. De plus, le monde, un, continu, doué d'une respiration naturelle, se mouvant éternellement[2] en cercle, a le principe du mouvement et du changement; une partie en lui est immuable, l'autre est changeante : la partie immuable s'étend depuis l'*Ame*[3] qui embrasse le tout, jusqu'à la lune, et la partie changeante depuis la lune jusqu'à la terre; or, puisque le moteur agit depuis l'éternité et continue éternellement son action, et que le mobile reçoit sa manière d'être du moteur qui agit sur lui, il résulte nécessairement de là que l'une des parties du monde imprime toujours le mouvement, que l'autre reçoit toujours passive[4]; l'une est tout

1. M. Boeckh suppose ici, sans nécessité et sans preuve, une lacune.

2. Avec Meineke, je lis ἐξ αἰδίω au lieu de ἀρχιδίω.

3. L'âme du monde l'enveloppe donc, ce qui n'empêche pas qu'elle en pénètre toutes les parties, comme le dit Cicéron, *De nat. D.*, I, 11 : « Animum esse per naturam rerum omnem intentum et commeantem. »

4. Le texte dit τὸ μὲν ἀεικίνατον, τὸ δὲ ἀειπαθές. Quoiqu'il n'y ait pas de variantes dans les manuscrits, je lis ἀεικίνόυν, qui me semble exigé par le sens. L'auteur du fragment distingue dans le Cosmos deux parties, l'une immuable, l'autre changeante; l'une motrice, l'autre mue. Or, si l'immuable n'est pas nécessairement l'immobile, ce n'est pas cependant son caractère d'être éternellement mobile. Pour rétablir l'opposition, il faut ou lire ἀειακίνατον ou ἀεικίνουν, et je choisis ce dernier. Cette opposition est une des causes légitimes de soupçonner l'authenticité du fragment. Mais ce n'est qu'un doute, et ne pourra jamais être qu'un doute; car qui peut déterminer ce qu'il y a d'éléments transmis et pythagoriciens dans les doctrines platoniciennes. En fait d'histoire, les arguments internes me semblent trop dangereux et trop arbitraires. Les faits ne peuvent être détruits comme confirmés que par des faits; et les faits probants sont ici des témoignages : ils sont valables, tant qu'on n'a pas démontré l'impossibilité qu'ils ne le

entière le domaine[1] de la raison et de l'âme, l'autre de la génération et du changement; l'une est antérieure en puissance et supérieure, l'autre postérieure et subordonnée. Le composé de ces deux choses, du divin éternellement en mouvement[2], et de la génération toujours changeante, est le Monde. C'est pourquoi l'on a raison de dire qu'il est l'énergie éternelle de Dieu et du devenir qui obéit aux lois de la nature changeante. L'un demeure éternellement dans le même état et identique à lui-même, le reste constitue le domaine de la pluralité qui naît et qui périt. Mais cependant les choses mêmes qui périssent sauvent leur essence et leur forme, grâce à la génération, qui reproduit la forme identique à celle du père qui les a engendrées et les a façonnées[3].

23. [4] *a.* L'âme est introduite et associée au corps par le nombre, et par une harmonie à la fois immortelle et incorporelle.... L'âme chérit son corps, parce que sans lui elle ne peut sentir; mais quand la mort l'en a séparée, elle mène dans le monde (le Cosmos) une vie incorporelle.

b. [5] Platon dit que l'âme est une essence qui se meut elle-même; Xénocrate la définit un nombre qui se meut

soient pas. Or, qu'y a-t-il d'impossible à ce que les pythagoriciens aient été les premiers à soutenir cette doctrine?

1. Ἀνάκωμα, mot inconnu.

2. Τῶ μὲν ἀεὶ θέοντος θείω, jeu de mots qu'on retrouve dans le *Cratyle*, p. 397 d.

3. On reconnaît dans δαμιουργῷ, qui se rencontre également dans le fragm. 11 *c*, les formules platoniciennes : ce qui rend l'origine du fragment suspecte.

4. Tiré de Claudien Mamert, *De statu anim.*, II, p. 7.

5. Tiré de Macrobe, *Song. de Scip.*, I, 14.

lui-même ; Aristote l'appelle une entéléchie ; Pythagore et Philolaüs une harmonie.

c.[1] Philolaüs disait encore qu'il ne fallait pas se tuer, parce que c'était un précepte pythagoricien qu'il ne faut pas déposer son fardeau, mais aider les autres à porter le leur ; c'est-à-dire qu'il faut venir en aide à la vie, et non s'en prendre à elle[2].

d.[3] Il est bon aussi de se rappeler le mot de Philolaüs le pythagoricien qui dit : les anciens théologiens et devins attestent que c'est en punition de certaines fautes que l'âme est liée au corps et y est ensevelie comme dans un tombeau[4].

1. Olympiod., *ad Plat. Phædon.*, p. 150.

2. Cf. *Phæd.*, p, 62 b, *Crat.*, p. 400 d, *Gorg.*, 493, où Platon fait allusion peut-être à Philolaüs, mais sans le nommer.

3. Clement., *Strom.*, III, p. 433. Theodor., *Græc. Aff. Curat.*, V, p. 821.

4. Platon, dans le *Gorgias*, 493 a, semble désigner Philolaüs comme l'auteur de cette doctrine pythagoricienne : que les vivants sont des morts et que le corps est un tombeau : Τοῦτο ἄρα τις μυθολογῶν κομψὸς ἀνὴρ, ἴσως Σικελός τις ἢ Ἰταλικός. Un des motifs pour lesquels M. Schaarschmidt refuse de croire à l'authenticité de ce passage, que semble cependant singulièrement confirmer Platon même dans le *Cratyle*, où il rapporte le mot aux οἱ ἀμφὶ Ὀρφέα, c'est qu'un tombeau donne l'idée que ce qu'il renferme n'est qu'un cadavre sans vie ; or, telle ne peut pas être l'opinion des pythagoriciens. Mais M. Schaarschmidt est-il bien sûr que les anciens étaient persuadés que ce que renferme un tombeau est ce je ne sais quoi qui n'a de nom dans aucune langue humaine ? Ne sait-il pas que les anciens supposaient, au contraire, que l'âme était enfermée dans cette caverne de la tombe, qu'elle pouvait bien errer autour de cette horrible demeure, mais sans l'abandonner, sauf dans des circonstances particulières ; et que c'est cette superstition qui avait donné naissance aux Ombres, et aux Mânes, et à tout ce qu'on appelle la religion des tombeaux ? En sorte que la vie dans le corps pouvait bien être comparée à cette forme incertaine et inquiète de la vie après la mort.

24.[1] *a.* Comme l'a dit Philolaüs, il y a des raisons plus fortes que nous.

b. [2] J'aurai ailleurs une autre occasion de rechercher avec plus de soin comment, en élevant un nombre au carré, par la position des unités simples qui le composent, on arrive à des propositions évidentes, naturellement et non par la loi, comme dit Philolaüs[3].

25. [4] Anaxagore a dit que la Raison en général est la faculté de discerner et de juger; les pythagoriciens disent également que c'est la Raison, non pas la raison en général, mais la Raison qui se développe en l'homme par l'étude des mathématiques, comme le disait aussi Philolaüs, et ils soutiennent que si cette Raison est capable de comprendre la nature du tout, c'est qu'elle a quelque affinité d'essence avec cette nature, car il est dans la nature des choses que le semblable soit compris par le semblable.

26.[5] *a.* Philolaüs a donc eu raison de l'appeler Décade, parce qu'elle reçoit (δέχομαι) l'infini, et Orphée de l'appeler la Tige, parce qu'elle est comme la tige d'où sortent tous les nombres comme autant de branches.

1. Tiré d'Aristot., *Ethic. Eudem.*, II, 8, où il traite des actes volontaires, non volontaires et forcés.
2. Tiré d'Iambl., *in Nicom. Arithm.*, I, p. 25.
3. Φύσει καὶ οὐ νόμῳ. L'opposition de la nature et des lois conventionnelles aurait donc été connue de Philolaüs.
4. Tiré de Sext., Emp. *adv. Math.*, VII, 92, p. 388.
5. Tiré de Laurent Lydus, *de Mens.*, p. 16. Cedrenus, t. I, p. 169 b. Etym. magn., v. δεκάς.

b.[1] Philolaüs a donc eu raison d'appeler sans mère le nombre sept.

c.[2] Philolaüs a donc eu raison d'appeler la Dyade l'épouse de Cronos.

1. Cedrenus, t. I, p. 72.
2. Cedrenus, t. I, p. 208.

CHAPITRE QUATRIÈME

LES FRAGMENTS D'ARCHYTAS

VIE D'ARCHYTAS

PAR

DIOGÈNE DE LAËRTE[1]

Archytas de Tarente, fils de Mnésagoras[2], ou d'Hestiée si l'on en croit Aristoxène[3], était lui aussi pythagoricien. Ce fut lui qui, par une lettre, sauva Platon de la mort dont le menaçait Denys. Il réunissait en sa personne toutes les vertus, en sorte qu'objet de l'admiration de la foule, il fut nommé sept fois stratége[4], malgré la loi qui défendait qu'on exerçât plus d'un an cette magistrature.

1. Diog. L., VIII, 79. Conf. A. Schmidii dissert. *de Archyta Tar.* Ien. 1683. Bardili : *de Archyta Tarentino* disquisitio, dans les Nov. act. Societat. Lat. Ien. 1, p. 1. Joseph Navarra : *de Archyt. Tar. vita et Opp.* Hanov. 1820. Bentley : *Resp. ad Boyl.* Egger : *de Archyt. vita.* Paris, 1836.
2. Suid donne les variantes : Mnésarque, Mnasagète, Mnasagoras.
3. Qui avait écrit sa vie, comme nous l'avons vu plus haut p. 209, Conf. Athen. XII, 12, 545, et Diog. L.. V., 25.
4. Cf. Æl., *Hist. var.*, VII, 14. Strab. VI. Suid. V.

Platon lui a écrit deux lettres[1], en réponse à la lettre suivante qu'Archytas lui avait le premier adressée :

Archytas à Platon, salut[2].

C'est une chose heureuse pour toi que tu te sois relevé de ta maladie : car je l'ai appris non-seulement de toi-même, mais encore de Lamiscus. Je me suis occupé de ces mémoires écrits (τῶν ὑπομναμάτων)[3], et je suis remonté en Lucanie où j'ai rencontré des descendants d'Ocellus. J'ai en ma possession les Traités *sur la Loi et la Royauté*, *sur la Sainteté*, *sur la Genèse du Tout*, et je te les envoie. Les autres n'ont pas encore pu être découverts. S'ils se retrouvent, ils te seront adressés.

A cette lettre d'Archytas, Platon répondit comme il suit :

Platon à Archytas, salut.

Je suis ravi de joie d'avoir reçu les ouvrages que tu m'as envoyés, et je professe une admiration infinie pour celui qui les a écrits[4]. Il me semble qu'il est digne de

1. Ce sont les lettres 9 et 12 dont Diogène ne reproduit que la dernière. Conf. Vincent Cantarenus : De mutuis Archytæ et Platonis epistolis dans ses var. Lectiones IX, p. 48.

2. Le texte des mss. de Diogène porte ὑγιαίνειν. Lucien, dans son traité *de Laps. int. salut.*, prétend que, d'après l'exemple de leur maître tous les pythagoriciens, au lieu de la formule ordinaire εὖ πράττειν, se servaient entre eux, dans leur correspondance, de la locution ὑγιαίνειν.

3. Ménage entend ce mot des ouvrages d'Archytas même ; ce que sembleraient confirmer les titres cités, qui sont les titres de quelques-uns de ceux d'Archytas. Mais la suite des idées ne permet guère d'accepter cette interprétation, et il est évident que l'auteur de la lettre, évidemment fabriquée par un écrivain fort ignorant, a cru ou voulu faire croire que Platon cherchait des ouvrages d'Ocellus, qu'Archytas, son ami, étant remonté jusqu'en Lucanie, avait eu le bonheur d'en acquérir quelques-uns de la main même des descendants d'Ocellus, et qu'il ne désespérait pas de trouver les autres.

4. τοῦ γράψαντος. Il est évident que la réponse de Platon est faite au

ses antiques et glorieux ancêtres, qui, dit-on, étaient Myréens, et du nombre de ces Troyens qui émigrèrent sous la conduite de Laomédon, tous hommes de bien, comme le prouve la tradition mythique. Mes ouvrages au sujet desquels tu m'écris, ne sont pas encore dans un état de perfection suffisante ; mais je te les envoie tels qu'ils sont. Nous sommes tous deux parfaitement d'accord sur la nécessité de les bien garder[1]. Il est donc inutile de t'en faire la recommandation. Bonne santé.

Tel est le texte de ces deux lettres.

Il y a eu quatre Archytas : le premier, celui dont nous venons de parler ; le second, de Mitylène, était un musicien ; le troisième a écrit sur l'agriculture ; le quatrième est auteur d'épigrammes. Quelques-uns en comptent un cinquième, un architecte, dont on a un livre sur la mécanique, qui commence par ces mots : Ce livre contient ce que m'a enseigné Teucer le Carthaginois. On attribue au musicien le mot suivant : on lui reprochait de ne pas se faire entendre : C'est mon instrument, dit-il, qui parle pour moi[2]. Aristoxène prétend qu'Archytas le philosophe ne fut jamais vaincu lorsqu'il commandait.

même point de vue que la lettre d'Archytas, et suppose que ce dernier n'est pas l'auteur des ouvrages qu'il envoie à son ami.

1. Περὶ τῆς φυλακῆς. J'entends cette expression insuffisante et obscure sur laquelle Ménage ne se prononce pas (*amplius cogitandum*, dit-il), dans le sens suivant : il faut veiller avec soin sur ces livres, non pas dans la crainte qu'ils ne se perdent, mais dans la crainte qu'ils ne tombent entre les mains d'un indiscret qui les publierait. C'est toujours cette fausse opinion d'un enseignement secret, dont il est fait mention dans la lettre II de Platon, p. 311 e. Conf. Lett. XIII ; *Vie de Platon*, p. 147 sqq.

2. Diogène veut dire sans doute que le musicien n'avait pas de voix, et qu'il se vantait que son instrument chantait et parlait pour lui.

Une fois, cédant à l'envie, il avait été obligé de se démettre du commandement, et ses concitoyens furent immédiatement défaits. C'est lui qui, le premier, appliqua méthodiquement les principes des mathématiques à la mécanique[1], qui donna un mouvement organique à une figure de géométrie[2], en cherchant par la section du demi-cylindre, deux moyennes proportionnelles afin de doubler le cube[3]. C'est encore lui qui trouva les propriétés du cube par la géométrie[4], comme le dit Platon dans la *République*[5].

1. Montucla, *Hist des Mathém.*, 1, 3, p. 145, 165. Aul. Gelle, X, 12 : Sed id quod Archytam pythagoricum commentum esse atque fecisse traditur, neque minus admirabile, neque tamen vanum æque videri debet. Nam et plerique nobilium Græcorum, et Favorinus philosophus memoriarum veterum exsequentissimus, affirmatissime scripserunt, simulacrum columbæ e ligno ab Archyta ratione quadam disciplinaque mechanica factum, volasse : ita erat scilicet libramentis suspensum, et aura spiritus inclusa atque occulta concitum. Libet hercle super re tam abhorrenti a fide, ipsius Favorini verba ponere : Ἀρχύτας Ταραντῖνος, φιλόσοφος ἅμα καὶ μηχανικὸς ὢν, ἐποίησε περιστερὰν ξυλίνην, πετομένην, ἥτις εἰ ποτε καθίσειεν, οὐκέτι ἀνίστατο.

2. Vitruv., *Præf. lib.* IX. Reimer, *Hist. problemat. de Cubi duplicatione*. Gotting. 1798.

3. Il m'est impossible de comprendre le texte de Diogène de Laërte : κίνησιν ὀργανικὴν διαγράμματι γεωμετρικῷ προσήγαγε, si ce n'est comme il suit : Archytas, pour démontrer les théorèmes de géométrie, employa le premier la méthode de révolution, laquelle fait *mouvoir* les figures géométriques comme si elles étaient des êtres organisés et vivants.

4. Le cube n'est pas ici considéré comme figure, mais comme une puissance d'un nombre. Il s'agit donc de l'application de la géométrie à l'arithmétique.

5. Suidas, v° Ἀρχύτας, et Aristote, *Polit.*, VIII, 6, lui attribuent encore l'invention d'une crécelle pour amuser les petits enfants. Il est touchant de voir un savant mathématicien, un grave et profond philosophe, un glorieux général témoigner d'une préoccupation si tendre des goûts et des instincts de l'enfance. Ceux qui ont vraiment aimé les hommes, ont aimé les petits enfants.

PREMIÈRE CATÉGORIE : FRAGMENTS MÉTAPHYSIQUES[1]

FRAGMENT 1.

Il y a nécessairement deux principes des êtres, l'un renfermant la série des êtres ordonnés et finis, l'autre la série des êtres désordonnés et infinis. L'une susceptible d'être exprimée par la parole, et dont on peut rendre compte,[2] embrasse les êtres, et en même temps détermine et ramène à l'ordre le non-être.

Car toutes les fois qu'elle s'approche des choses du devenir, elle les amène à l'ordre et à la mesure, et les fait participer à l'essence et à la forme de l'universel[3]. Au contraire la série des êtres qui se dérobent à la parole et à la raison, porte atteinte aux choses ordonnées, détruit celles qui aspirent à l'essence et au devenir ; car toutes les fois qu'elle s'approche d'elles, elle les assimile à sa propre nature.

Mais puisqu'il y a deux principes des choses de genre contraire, l'un principe du bien, l'autre principe du mal, il y a nécessairement aussi deux raisons, l'une de la nature bienfaisante, l'autre de la nature malfaisante.

C'est pourquoi[4] et les choses qui doivent leur nais-

1. Stobée, *Eclog. Phys.*, I, 712. Heer. Meineke, t. I, p. 194 du livre περὶ Ἀρχῶν...., *des Principes*.

2. Λόγον ἔχοισαν, que je crois mal traduit par *rationis particeps*.

3. Je lis avec Meineke τῷ au lieu de τὸ καθ' ὅλω.

4. Ce διὰ τοῦτο n'est justifié par rien, et semble annoncer que ce morceau est composé de plusieurs fragments juxtaposés, entre lesquels il y a certaines lacunes. Il n'y a pas de lien entre les deux principes énoncés dans la 1re partie et les quatre énoncés dans la 2e.

sance à l'art et celles qui la doivent à la nature doivent avant tout participer de ces deux principes : la forme et la substance [1].

La forme est la cause de l'essence; [2] la substance est le substrat qui reçoit la forme. Ni la substance ne peut par elle-même participer à la forme, ni la forme par elle-même s'appliquer à la substance ; il est donc nécessaire qu'il y ait une autre cause qui meuve la substance des choses et l'amène à la forme. Cette cause est première au point de vue de la puissance, et la plus excellente de toutes. Le nom qui lui convient est Dieu. Il y a donc trois principes, Dieu, la substance des choses, la forme. Dieu est l'artiste, le moteur; la substance est la matière [3], le mobile; l'essence est comme l'art et ce à quoi la substance est amenée par le moteur. Mais puisque le mobile contient des forces qui lui sont contraires à lui-même, — ce sont celles des corps simples — et que les contraires ont besoin d'un principe qui établisse en eux l'harmonie et l'unité, il doit nécessairement recevoir les vertus efficaces et les proportions des nombres, et tout ce qui se manifeste dans les nombres et les formes géométriques, vertus et proportions capables de lier et d'unir dans la forme les contraires qui existent dans la substance des choses. Car, par elle-même, la substance est informe : ce n'est qu'après avoir été mue vers la forme, qu'elle devient formée et reçoit le rapport rationnel de l'ordre. De

1. Τᾶς ὠσίας est ici pris pour matière.
2. Αἰτία τῶ τόδε τι ἦμεν ou εἶμεν, la quiddité aristotélique : « Ut certum quid sit res. »
3. Τὰν ὕλαν.

même, si le mouvement existe, outre la chose mue, il faut qu'il existe un premier moteur[1] : il y a donc nécessairement trois principes, la substance des choses, la forme et le principe qui se meut soi-même, et qui est par sa puissance le premier[2]; ce principe non-seulement doit être une intelligence : il doit être au-dessus de l'intelligence, et ce qui est au-dessus de l'intelligence, nous l'appelons Dieu[3].

Il est donc évident que le rapport d'égalité s'applique à l'être qui peut être défini par le langage et par la raison. Le rapport d'inégalité s'applique à l'être irrationnel, et qui ne peut être fixé par le langage : c'est la substance; voilà pourquoi tout devenir et toute destruction se produisent dans la substance et ne se produisent pas sans elle.

FRAGMENT 2[4].

Les philosophes, en résumé, ne commençaient que par des principes pour ainsi dire contraires, mais au-dessus de ces deux éléments ils en connaissaient un autre supérieur, comme l'atteste Philolaüs qui dit que Dieu a produit, ὑποστῆσαι, réalisé, le fini et l'infini, et

1. Le texte est corrompu. J'adopte la restitution de Müllach; celle de Meineke, différente dans les mots, donne un sens identique.

2. Il y a encore ici une restitution de Meineke, que j'accepte. Au lieu d'ἀόρατον δύναμιν (Jacobs conjecture sans raison ἀορίστον), Meineke lit καὶ πρᾶτον, ce qui me paraît plus logique.

3. Je suis encore ici les ingénieuses et heureuses corrections de Meineke.

4. Ap. Syrian., au commencement de son commentaire sur la *Mét.* d'Aristote, XII, p. 102. Boeckh (p. 149) ne connaissait pas le texte grec de ce fragment, qui n'a été publié que par Brandis, *De perditis Arist. libris*, 1823, p. 35. La version latine de Bagolini (Venise, Ald., 1558, f. 202 a) est précédée de ces mots : « Substantiarum enim principia super substantialia esse oportet. »

montré qu'à la limite se rattache toute la série qui a une plus grande affinité avec l'Un, et à l'infinité, celle qui est au-dessous. Ainsi, au-dessus des deux principes ils ont placé une cause unifiante et supérieure à tout. Cette cause c'est, dit Archénète [1], la cause avant la cause, αἰτίαν πρὸ αἰτίας, et, dit Philolaüs, le principe universel.

FRAGMENT 3 [2].

De quelle unité veux-tu parler? est-ce de l'unité suprême ou de l'unité infiniment petite qui se montre dans les parties? En un mot, les pythagoriciens distinguent l'unité et la monade dont un grand nombre des anciens pythagoriciens ont parlé, par exemple, Archytas qui dit : L'un et la monade ont une affinité de nature; mais cependant ils diffèrent entre eux.

FRAGMENT 3 *bis* [3].

Archytas [4] et Philolaüs donnent indifféremment à l'u-

1. Bagolini le nomme Archenenis, et Boeckh propose de lire Archytas.
2. Ap. Syrian., *ad Met. Arist.*, XIII, 8.
3. Theon. Smyrn., *Arithm.*, p. 27.
4. Stob., *Ecl. Phys.*, I, p. 58, répétant Plut., *Plac. Phil.*, I, 8 : « Pythagore dit que les principes sont d'abord la monade, qui est Dieu, et le Bien (νόος, Plutarque donne : τοῦ ἑνός), qui est l'essence de l'intelligence même; et ensuite la dyade indéfinie, qui est un démon, le mal, et qui a rapport à la quantité matérielle. » Cependant Théon de Smyrne (*Arithm.*, p. 24) nous affirme que ce sont les pythagoriciens postérieurs qui ont usé de ces mots : la monade et la dyade. Alexandre d'Aphrodise, dans Simplicius (*in Arist. Phys.*, f. 104 b) dit : « Platon posa comme principes de la dyade l'Un, et le grand et le petit. Il prétendait que la dyade indéfinie participait elle-même du grand et du petit. » Et un peu plus loin il ajoute : « Les nombres sont

nité le nom de monade, et à la monade le nom d'unité. La plupart cependant ajoutent au mot de monade, la détermination de première monade, parce qu'il y a une monade qui n'est pas première, et qui est postérieure à la monade en soi et à l'unité [1].

FRAGMENT 3 *ter* [2].

L'âme de l'homme, dit Pythagore, est un tétragone à angles droits. Archytas, au contraire, au lieu de donner la définition de l'âme par le tétragone, la mettait dans le cercle, par la raison que l'âme est ce qui se meut soi-même, et est, par une conséquence nécessaire, le premier moteur : or, le premier moteur est un cercle ou une sphère [3].

les principes de tous les êtres : en sorte que le principe de tout est l'Un et le grand et le petit, c'est-à-dire la dyade indéfinie; car chaque nombre, en tant qu'il se divise et est une multitude, appartient à la dyade indéfinie. »

Cf. Sext. Emp., *Adv. Math.*, X, 249-263, qui attribue ces termes et ces idées à Pythagore. Elles ne sont ni de lui ni de Platon : elles paraissent être nées dans l'École des successeurs immédiats de Platon, qui tombaient dans le pythagorisme.

1. Il n'y a pas positivement de contradiction entre ces deux fragments. Il résulte seulement de là que l'emploi des mots était assez libre, ou, pour mieux dire, encore vague. Archytas semble avoir distingué deux sortes d'unités : l'unité suprasensible, Dieu, *la cause avant la cause*; et l'unité réelle qui, enveloppant en elle l'infini, porte à trois le nombre de ses principes; à moins qu'on ne veuille admettre que l'Unité suprême contient en soi les deux contraires du fini et de l'infini, du pair et de l'impair.

2. Joh. Lydus, *de Mensibus*, VI, p. 21, ed. Schow.

3. Claudien Mamert, *de Statu Anim.*, II, 7 : « Archytas Tarentinus idemque Pythagoricus in eo opere, quod magnificum de rerum natura prodidit, post multam de numeris utilissimam (*ou* subtilissimam) disputationem, « Anima, inquit, ad exemplum unius composita est, quæ « sic illocaliter dominatur in corpore, sicut unus in numeris. » Plut.,

FRAGMENT 3 *quater* [1].

Platon et Archytas et les autres pythagoriciens prétendent qu'il y a trois parties dans l'âme, qu'ils divisent en raison, courage et désir [2].

Plac. Phil., IV, 2 : « Pythagore définissait l'âme : un nombre se mouvant lui-même. Il prend le nombre pour l'âme. » Plutarque (*de Gen. Anim.*, I) attribue cette définition à Xénocrate. Cic. (*de Nat. D.*, I, 11 : « Pythagoras.... censuit animum esse per naturam rerum omnem intentum et *commeantem* (mouvement).... ex quo nostri animi carperentur. »

1. Stob., *Ecl. Phys.*, I, p. 878.

2. Cic., *Tusc.*, IV, 5 : « Veterem illam equidem Pythagoræ primum, deinde Platonis descriptionem sequar : qui animum in duas partes dividunt : alteram rationis participem faciunt, alteram expertem. »

Plut., *de Plac. Phil.*, IV, 4 : « Pythagore et Platon ont deux divisions. Par l'une, ils divisent l'âme en deux parties : l'une raisonnable, et l'autre irraisonnable ; mais par une analyse plus attentive et plus exacte, ils la divisent en trois, subdivisant la partie irraisonnable en courage et désir. »

Id., IV, 5, 13 : « Pythagore place le principe vital au cœur ; le principe intellectuel et rationnel dans la tête. »

Stobée (*Eclog.*, I, 848) attribue à Arésas cette division de l'âme en νόος, qui produit la pensée et la science ; en θύμωσις, qui produit la puissance et la force ; en ἐπιθυμία, qui engendre l'amour et le goût du plaisir ; et (*Serm.*, I, p. 9) il la répète comme venant des livres de la pythagoricienne Théano.

Diogène de Laërte, VIII, 30, dans son résumé de la doctrine pythagoricienne, qu'il tire probablement d'Alexandre Polyhistor, dit : « Ils divisent l'âme de l'homme en trois parties : la raison, la pensée (αἱ φρένες), le courage. La raison et le courage appartiennent à tous les animaux ; la pensée n'appartient qu'à l'homme. » Il résulterait de cette analyse que la raison aurait été mal distinguée de la sensation. Aristote dit, en effet (*Magn. Moral.*, c. II), que Platon est le premier qui ait distingué dans la connaissance, la connaissance sensible et la connaissance rationnelle et pure.

Sext. Emp. (*adv. Math.*, VII, 92) dit que la raison, qui vient des mathématiques, et qui est capable de connaître la nature des êtres, a été pour les pythagoriciens le κριτήριον, c'est-à-dire la source et la règle de la connaissance.

FRAGMENT 4[1].

Le commencement de la connaissance des êtres, est dans les choses qui se produisent en eux. De ces choses qui se produisent en eux, les unes sont intelligibles, les autres sont sensibles; celles qui sont intelligibles sont immobiles; les autres qui sont sensibles sont mues. Le critérium des choses intelligibles est le monde, ὁ κόσμος[2]; le critérium des choses sensibles est la sensation.

Des choses qui ne se manifestent pas dans les êtres mêmes, les unes sont la science, les autres l'opinion; la science est immobile, l'opinion est muable.

Il faut en outre admettre ces trois choses: le sujet qui juge, l'objet qui est jugé, la règle d'après laquelle cet objet est jugé. Ce qui juge, est l'esprit (ὁ νόος), ou la sensation; ce qui est jugé, est l'essence rationnelle, (ὁ λόγος)[3]; la règle du jugement est l'acte même qui se

1. Stob., *Ecl.*, I, p. 722.

2. Jacobs conjecture, au lieu de κόσμος, qu'il faut lire ὁ νόος, qui répond mieux à αἴσθησις. Mais la leçon ordinaire, qu'Orelli et Meineke ne peuvent digérer, suivant le mot d'Hartenstein, s'explique cependant par la théorie pythagoricienne. Le monde est le principe et la règle de la connaissance, parce qu'en dehors de lui il n'y a nul ordre, nulle détermination, nul nombre, nulle fin, et que la connaissance est tout cela. V. Boeckh, *Philol.*, p. 49.

3. C'est du moins ce que j'entends par le mot ὁ λόγος, qui reçoit dans la phrase suivante un sens nécessairement différent; car ici il est l'objet du jugement: ἐπικρίνει ὁ νόος τὸν λόγον; et une ligne plus bas, il en est le sujet: περὶ νοητῶν ματεύηται ὁ λόγος. Je croirais volontiers à une fausse leçon. Hartenstein entend par τὸ κρινόμενον, non l'objet du jugement, mais le jugement même, abstraction faite de son sujet et de son objet, le jugement logique, qui se diviserait naturellement en jugements ayant rapport aux choses intelligibles, et jugements ayant rapport aux choses sensibles.

produit dans l'être[1], qui est ou intelligible ou sensible. L'esprit est juge de l'essence, soit qu'il se porte vers un être intelligible, soit qu'il se porte vers un être sensible. Lorsque la raison recherche les choses intelligibles, elle se porte vers l'élément intelligible; quand elle recherche les choses sensibles, elle se porte vers l'élément des choses sensibles. Voilà d'où viennent ces fausses représentations graphiques dans les figures et dans les nombres qu'on voit en géométrie, ces recherches sur les causes et les fins probables, qui ont pour objet les êtres sujets au devenir et les actes moraux, et qu'on poursuit dans la physiologie et dans la politique. C'est en se portant vers l'élément intelligible que la raison connaît que l'harmonie[2] est dans le rapport double; mais ce fait que le rapport double est consonnant ne nous est attesté que par la sensation. Dans la mécanique, la science a pour objet des figures, des nombres, des proportions, c'est-à-dire des éléments rationnels; les effets sont perçus par la sensation : car on ne peut les étudier et les connaître en dehors de la matière et du mouvement. En un mot, il est impossible de connaître le pourquoi, διὰ τί, d'une chose individuelle, si l'on n'a pas d'abord saisi par l'esprit l'essence de la chose individuelle, τὸ τί ἐντι ἕκαστον. La connaissance de l'existence, ὅτι ἐντι, et de la qualité, οὕτως ἔχει, appartient à la raison et à la sensation : à la raison, toutes les fois que nous exposons la démonstration d'une chose par un syllogisme qui conclut néces-

1. En effet, la réalité même, la nature des choses, est la vraie mesure de la connaissance.

2. C'est, comme on sait, le nom grec de l'octave.

sairement ; à la sensation, toutes les fois que nous faisons attester l'essence d'une chose par la sensation [1].

FRAGMENT 5 [2].

La sensation se produit dans le corps, la raison dans l'âme. L'une est le principe des êtres sensibles, l'autre le principe des êtres intelligibles. Car la multitude a pour mesure le nombre, la longueur, le pied, la pesanteur et l'équilibre, la balance; la règle et la mesure de la rectitude dans le sens vertical comme dans le sens longitudinal, c'est l'angle droit.

Ainsi la sensation est le principe et la mesure des corps; la raison, le principe et la mesure des êtres intelligibles. L'une est le principe des êtres intelligibles et premiers par nature; l'autre, le principe des choses sensibles et secondes par nature. Car la raison est le principe de notre âme; la sensation, le principe de notre

1. Ὄκα ἐπιμαρτυρώμεθα τὸν λόγον διὰ τᾶς αἰσθάσιος. On pourrait entendre encore : toutes les fois que la sensation vient fournir son témoignage à la raison. Le mot λόγος est fréquemment employé dans ce passage, et souvent avec des sens très-divers. L'emploi du mot syllogisme, inconnu, dans sa forme substantive et son sens logique et technique, même à Platon, les quatre causes d'Aristote qui se présentent ici avec ses propres formules, prouvent évidemment l'origine postérieure du fragment.

2. Ce fragment est composé de deux extraits tirés, l'un de Stobée (*Ecl. Phys.*, I, 784); le second, à partir des mots Διόπερ ὧν δεῖ, emprunté à l'ouvrage d'Iamblique, intitulé Περὶ κοινῆς μαθημ., se trouve dans les *Anecdota græca* de Villoison, t. II, p. 199. Cette dernière partie n'est presque que la reproduction littérale d'un passage de la *République* de Platon (l. VI, 509-511). Dans Stobée comme dans Iamblique, l'ouvrage d'Archytas, d'où le fragment est extrait, porte le titre identique : *De la raison et de la sensation,* dont l'objet, suivant Iamblique, était « de distinguer les critérium des êtres, et d'établir quel est le critérium le plus propre des mathématiques. »

corps.[1] L'esprit est le juge des objets les plus nobles; la sensation, des plus utiles. La sensation a été créée en vue du corps, et pour le servir; la raison en vue de l'âme, et pour y faire naître la sagesse. La raison est le principe de la science; la sensation, de l'opinion, δόξα. L'une tire son activité des choses sensibles, l'autre des choses intelligibles. Les objets sensibles participent au mouvement et au changement, les objets intelligibles participent de l'immuabilité et de l'éternité[2]. Il y a analogie entre la sensation et la raison : car la sensation a pour objet le sensible, et le sensible se meut, change, et n'est jamais identique à lui-même : aussi, comme on peut le voir, il devient plus et moins, meilleur et pire. La raison a pour objet l'intelligible : or l'intelligible est par essence immobile; c'est pourquoi on ne peut concevoir dans l'intelligible, ni plus ni moins, ni meilleur ni pire; et de même que la raison voit l'être premier et le paradigme, de même la sensation voit l'image et le second. La raison voit l'homme en soi; la sensation voit en eux et le cercle du soleil, et les formes des objets artificiels[3]. La raison est parfaitement simple et indivisible, comme l'unité et le point; il en est de même de l'être intelligible.

L'idée[4] n'est ni la limite ni la borne du corps : elle

1. Le texte, tout à fait mutilé, ne peut avoir de sens qu'en rétablissant quelques mots par pure conjecture. J'ai adopté la restitution d'Heeren, acceptée par Meineke.

2. Je suis les restitutions très-intelligentes de Meineke.

3. Passage mutilé, et qu'aucune restitution n'est parvenue à rendre clair.

4. Ou plutôt la forme τὸ εἶδος. On ne sait trop ce que vient faire cette définition de l'εἶδος.

n'est que la figure de l'être, ce par quoi l'être est, tandis que la sensation a des parties et est divisible.

Des êtres, les uns sont perçus par la sensation, les autres par l'opinion, une troisième catégorie par la science, une dernière par la raison.

Les corps qui offrent de la résistance sont sensibles ; l'opinion connaît ceux qui participent aux idées, et en sont comme les images. Ainsi tel homme participe de l'idée d'homme, tel triangle de l'idée de triangle. La science a pour objet les accidents nécessaires des idées; ainsi la géométrie a pour objet les propriétés des figures ; la raison connaît les idées elles-mêmes et les principes des sciences et de leurs objets, par exemple : le cercle, le triangle, la sphère en soi. Il y a de même en nous, dans notre âme, quatre sortes de connaissances : la pensée pure, ὁ νόος, la science, l'opinion, la sensation : deux sont principes du savoir : ce sont la pensée et la sensation; deux en sont la fin : ce sont la science et l'opinion.

C'est toujours le semblable qui est capable de connaître le semblable ; la raison sait les choses intelligibles; la science, les choses connaissables ; l'opinion, les choses conjecturales; la sensation, les choses sensibles[1].

C'est pourquoi[2] il faut que la pensée s'élève des choses sensibles aux choses conjecturales, des choses conjecturales aux choses connaissables, des choses connaissables aux choses intelligibles ; et celui qui veut connaître la vérité sur ces objets, doit réunir dans un

1. Ici se termine la citation de Stobée.
2. Ici commence l'extrait d'Iamblique.

ensemble harmonieux tous ces moyens et objets de la connaissance [1]. Ceci établi, on peut se les représenter sous l'image d'une ligne divisée en deux parties égales, et dont chacune de ces parties est à son tour divisée de la même manière: séparons donc ainsi le sensible, et divisons-le en deux parties dans la même proportion; ces deux parties se distingueront l'une par la clarté, l'autre par l'obscurité. L'une des sections du sensible renferme les images des choses, et celles qu'on aperçoit dans les eaux, et celles qu'on voit dans les miroirs; la seconde section représente les plantes et les animaux dont la première donne les images. L'intelligible reçoit une division analogue où les diverses espèces de sciences représentent les images : car les géomètres commencent par établir par hypothèse l'impair et le pair, les figures, les trois espèces d'angles, et tirent de ces hypothèses leur science; quant aux choses elles-mêmes, ils les laissent de côté, comme s'ils les connaissaient, quoiqu'ils n'en puissent rendre compte ni à eux-mêmes ni aux autres; ils emploient les choses sensibles comme images, mais ces choses ne sont ni l'objet ni la fin qu'ils se proposent dans leurs recherches et leurs raisonnements, qui ne poursuivent que le diamètre et le carré en soi. La seconde section est celle de l'intelligible, objet de la dialectique: elle ne fait pas véritablement d'hypothèses: elle pose des principes d'où elle s'élève pour arriver jusqu'à l'inconditionné, jusqu'au

1. Le texte des manuscrits (ταῦτα δὲ σύμφωνα ποιητὰ θεωρούμενα δι' αὐτῶν ἀλάθειαν) me paraissant inintelligible, j'adopte la restitution de Müllach qui lit : ποιητέα θεωροῦντα.

principe universel : ensuite, par un mouvement inverse, s'attachant à ce principe, elle descend jusqu'au terme du raisonnement, sans employer un objet sensible, et se servant uniquement d'idées pures. On peut aussi, par ces quatre divisions, analyser les états de l'âme, et donner le nom de Pensée au plus élevé, de Raisonnement au second, de Foi au troisième, d'Imagination au quatrième.

FRAGMENT 6[1].

Archytas, tout au commencement de son livre *sur la Sagesse* donne ces conseils : Dans toutes les choses humaines la sagesse est aussi supérieure, que la vue est supérieure aux autres sens du corps, que l'esprit est supérieur à l'âme, que le soleil est supérieur aux astres ; car la vue est de tous les sens celui qui étend le plus loin son action, et nous donne les idées les plus nombreuses. L'esprit, placé au rang suprême, accomplit son opération légitime, par la raison et le raisonnement ; il est comme la vue et comme la puissance [2] des objets les plus nobles ; le soleil est l'œil et l'âme des choses de la nature : car c'est par lui que toutes elles sont

1. Tiré d'Iamblique, Προτρεπτικὸν, cap. IV, p. 39, éd. Kiessl. Le fragment est cité par Iamblique commé emprunté à un livre d'Archytas, intitulé Περὶ σοφίας ; et c'est sous ce titre que le désigne également Porphyre, dans son commentaire sur l'*Harmonique* de Ptolémée, p. 215. Stobée (*Sermon.*, I, p. 63) nous a conservé quelques extraits d'un ouvrage de la pythagoricienne Périctyoné, qui porte le même titre et reproduit souvent le texte même d'Archytas ; mais le tour et l'ordre des idées n'est pas tout à fait celui que nous rencontrons dans notre fragment.

2. Δύναμις. C'est la théorie d'Aristote : l'esprit est en puissance l'objet même qu'il saisit et *comprend*, à moins qu'on n'aime mieux voir, dans les mots ὄψις καὶ δύναμις, la figure ἓν διὰ δυοῖν, et les traduire ainsi : la faculté de voir.

vues, engendrées, pensées; c'est par lui que les êtres qui viennent de racines ou qui viennent d'une semence[1] se nourrissent, se développent, et sont doués de la sensation.

De tous les êtres l'homme est de beaucoup le plus sage, car il est en état de contempler les êtres, et d'acquérir de tout science et connaissance. C'est pour cela que la divinité a gravé en lui et lui a révélé le système de la parole qui s'étend à tout, système dans lequel se trouvent classés tous les genres de l'être[2], et les significations des noms et des verbes. Car les sons de la voix ont pour siéges déterminés, le pharynx, la bouche, le nez. De même que l'homme est naturellement organisé pour produire les sons, par lesquels s'expriment et se forment les noms et les verbes, de même il est naturellement destiné à contempler les notions que renferment les objets visibles : et telle est, suivant moi, la fin pour laquelle l'homme est né et a été fait, et pour laquelle il a reçu de Dieu ses organes et ses facultés.

L'homme est né, il a été créé pour connaître l'essence de la nature universelle; et la fonction de la sagesse est précisément de posséder et de contempler l'intelligence qui se manifeste dans les êtres.

La sagesse n'a pas pour objet un être quelconque déterminé, mais absolument tous les êtres, et il ne faut pas qu'elle commence à chercher les principes d'un être individuel, mais bien les principes communs à tous les êtres. La sagesse a pour objet tous les êtres, comme

1. Ῥιζωθέντα ἢ γεννηθέντα.
2. Εἴδεα τοῦ ἐόντος.

la vue a pour objet toutes les choses visibles. Voir dans leur ensemble et connaître les attributs universels de tous les êtres, c'est le propre de la sagesse, et voilà comment la sagesse découvre les principes de tous les êtres.

Celui qui est capable d'analyser tous les genres, et de les ramener et de les réunir [1], par une opération inverse, en un seul et même principe, celui-là me paraît être le plus sage, le plus proche de la vérité : il semble avoir trouvé cet observatoire sublime du haut duquel il pourra voir Dieu, et toutes les choses qui appartiennent à la série et à l'ordre du divin ; maître de cette route royale son esprit pourra s'élancer tout droit en avant, et arriver au bout de la carrière, en liant les principes aux fins des choses, et en connaissant que Dieu est le principe, le milieu, la fin de toutes les choses faites d'après les règles de la justice et de la droite raison [2].

FRAGMENTS PHYSIQUES ET MATHÉMATIQUES.

FRAGMENT 7 [3].

Archytas [4], à ce que rapporte Eudème, faisait cette

1. Les manuscrits donnent συναριθμήσασθαι ; le fragment de Périctyoné donne εὐρυθμίσασθαι. Müllach corrige et lit συναρθμήσασθαι, que j'adopte.

2. L'élément platonique qui se manifeste à tous les yeux dans ce morceau, ne suffirait pas à en réfuter l'authenticité, puisqu'Archytas, contemporain et ami de Platon, a dû ne pas être étranger à ses doctrines. Mais l'élément aristotélicien, qui se révèle dans la formule toute scolastique : « l'accident universel de l'être, » τα καθόλω πᾶσι ξυμβεδακότα, est une preuve irréfutable de la falsification.

3. Tiré de Simplicius, *in Phys. Arist.*, f. 108 a.

4. Ici commence le groupe de fragments que Hartenstein classe sous le titre de *Fragments Physiques Mathématiques.*

question : Je me suppose placé à la limite extrême et immobile du monde; pourrai-je ou non étendre la main ou une baguette au dehors? Dire que je ne le puis pas, est absurde : mais si je le puis, il y a donc quelque chose en dehors du monde, soit corps, soit lieu. Et peu importe comment nous raisonnerons : il reviendra toujours par le même raisonnement à cette limite; il s'y posera toujours, et demandera encore : y a-t-il quelqu'autre chose sur quoi puisse porter la baguette? alors évidemment l'infini existe. Si c'est un corps, notre proposition est démontrée. Est-ce un lieu? Mais le lieu est ce en quoi un corps est ou pourrait être : et il faut alors, s'il existe en puissance, le placer au nombre des choses éternelles, et l'infini serait alors un corps et un lieu[1].

FRAGMENT 8[2].

Le propre du lieu est que toutes les autres choses sont en lui, tandis que lui-même n'est en rien. Car s'il était dans un lieu, il y aurait un lieu dans un lieu, et cela irait à l'infini. Il est donc nécessaire que toutes les autres choses soient dans le lieu, et que le lieu ne soit en rien. Il est aux choses dans le même rapport que la limite est aux choses limitées : car le lieu du monde entier est la limite de toutes les choses.

1. Les pythagoriciens admettaient, cela est constant, l'infini hors du monde (Aristot., *Phys.*, III, 4). Aristote, dit Simplicius (l. l., f. 107), dit bien que cet argument était très-ancien : Ὁ δὲ Ἀριστοτέλης ὡς ἀρχαιοτέρου μέμνηται τοῦ λόγου. L'autorité d'Eudème semble garantir l'authenticité sinon du texte, du moins de l'argument, qui cependant a un tour bien subtil et bien délié pour un vieux pythagoricien.

2. Tiré de l'ouvrage Περὶ τοῦ παντός, et cité par Simplicius, *in Categ. Aristott.*, f. 135.

FRAGMENT 9[1].

Les uns disent que le temps est la sphère du monde : tel était le sentiment des pythagoriciens, d'après ce que rapportent ceux qui avaient sans doute entendu Archytas donner du temps cette définition générale : Le temps est l'intervalle de la nature du tout.

FRAGMENT 9 *bis*[2].

Le divin Iamblique, dans le premier livre de ses Commentaires sur les *Catégories*, dit qu'Archytas définissait ainsi le temps : Le temps est comme le nombre du mouvement, ou en général l'intervalle de la nature du tout[3].

FRAGMENT 9 *ter*[4].

Il faut réunir ces deux définitions en une seule, et faire le temps à la fois continu et discret, quoiqu'il soit plus proprement continu. C'est ainsi qu'Iamblique prétend qu'Archytas enseignait la distinction du temps physique et du temps psychique[5]..... C'est ainsi du moins qu'Iamblique interprétait Archytas; mais il faut reconnaître que là et souvent ailleurs, il ajoute beaucoup dans son commentaire afin de faciliter l'intelligence des choses[6].

1. Cité par Simplicius, *in Phys. Aristt.*, f. 165 a.

2. Simplicius reproduit dans le même ouvrage (f. 186 b), mais d'après Iamblique, cette même définition qu'il fait précéder d'une autre tout aristotélique, qu'il attribue également à Archytas (f. 129 b).

3. C'est-à-dire le principe de distinction, de *discrétion*.

4. Simplicius affirme (*in Phys.*, 186 a) que le pythagoricien Archytas est le premier philosophe connu qui ait cherché à définir l'essence du temps. La doctrine des pythagoriciens, qui ramenaient les intervalles à des rapports numériques, permet de considérer ce fragment comme authentique.

5. Τὸν ψυχικόν.

6. Ce double temps s'explique, disait-on, par le double infini, l'un

FRAGMENT 10[1].

Le quand, et le temps, ont en général pour essence propre d'être indivisibles et insubstantiels. Car le temps présent, étant indivisible, s'est écoulé en même temps qu'on l'exprime et qu'on le pense : il n'en subsiste plus rien ; devenant continuellement le même, il ne subsiste jamais numériquement, mais seulement spécifiquement. En effet le temps actuellement présent et le futur ne sont pas identiques au temps antérieur. Car l'un est écoulé et n'est plus ; l'autre s'écoule en même temps qu'il est produit et est pensé. Et ainsi le présent n'est jamais qu'un lien : il devient, change et périt perpétuellement ; mais il reste cependant identique en son espèce.

En effet, tout présent est sans parties et indivisible : c'est le terme du temps passé, le commencement du temps à venir : de même que dans une ligne brisée, le point où se produit la brisure devient le commencement d'une ligne et la fin de l'autre. Le temps est continu, et non point discret comme le sont le nombre, la parole, l'harmonie.

ensible, l'autre intelligible, qu'admettaient les pythagoriciens (Simplic., *in Phys.*, 104 b). Mais Aristote (*Phys.*, III, 4), disant que les pythagoriciens mettent l'infini parmi les choses sensibles, — ce qui ne s'accorde guère d'ailleurs avec son interprétation du pythagorisme, contenue dans la *Métaphysique*, I, 5, — ne justifie pas cette opinion de l'opposition de deux infinis. Toutefois, on semble apercevoir l'idée que l'espace et le temps sont, en tant que notions pures, infinis ; et que, en tant que réalisés dans des choses qui coexistent ou se succèdent, ils rentrent dans la catégorie du fini.

1. Simplicius, *in Phys.*, f. 186 a, et *in Categ.*, f. 130 b, avec peu de changement. On retrouve dans ce fragment suspect toute la théorie d'Aristote sur la nature du temps (*Phys.*, IV, 14-20).

Dans la parole, les syllabes sont des parties, et des parties distinctes; dans l'harmonie ce sont les sons; dans le nombre, les unités. La ligne, l'endroit, le lieu sont des continus : en effet si on les divise, leurs parties forment des sections communes. Car la ligne se divise en points; la surface en lignes; le solide en surfaces. Donc le temps est continu. En effet il n'y avait pas de nature, quand le temps n'était pas; il n'y avait pas de mouvement, quand le présent n'était pas. Mais le présent a toujours été, il sera toujours, et ne fera jamais défaut; il change perpétuellement et devient autre suivant le nombre, mais reste le même selon l'espèce. La ligne diffère des autres continus, en ce que si l'on divise la ligne, l'endroit et le lieu, les parties en subsistent : mais dans le temps, le passé a péri; le futur périra. C'est pourquoi ou le temps n'est absolument pas, ou il est à peine et n'a qu'une existence insensible. Car de ses parties l'une, le passé, n'est plus, l'avenir n'est pas encore; comment le présent sans parties, et indivisible pourrait-il avoir une vraie réalité [1] ?

FRAGMENT 11 [2].

Platon dit que le mouvement est le grand et le petit, le non-être, l'inégal, et tout ce qui revient à ces mêmes caractères : il vaut mieux dire comme Archytas, que c'est une cause [3].

1. Il suffit de lire les chap. XIV-XX du IVe livre de la *Physique* d'Aristote pour rejeter avec toute certitude ce fragment qui en reproduit et les idées et les expressions.

2. Tiré d'Eudème, dans Simplicius, *in Phys.*, f. 98 b.

3. Les pythagoriciens s'étaient sans doute occupés du mouvement, puisqu'au dire d'Aristote (*Mét.*, I, 7), διαλέγονται καὶ πραγμα-

FRAGMENT 12[1].

Pourquoi tous les corps naturels prennent-ils la forme sphérique? Est-ce, comme le disait Archytas, parce que dans le mouvement naturel se trouve la proportion de l'égalité? car tout se meut avec proportion; et cette proportion de l'égalité est la seule[2] qui, lorsqu'elle se produit, engendre des cercles et des sphères, parce qu'elle revient sur elle-même.

FRAGMENT 13[3].

Celui qui sait doit avoir appris d'un autre ou trouvé seul ce qu'il sait. La science qu'on apprend d'un autre, est, pour ainsi dire, extérieure: ce qu'on trouve seul, nous appartient à nous-mêmes et en propre. Trouver sans chercher est chose difficile et rare ; trouver ce qu'on cherche est commode et facile ; ignorer et chercher (ce qu'on ignore), est impossible[4].

τεύονται περὶ φύσεως πάντα. Mais leurs principes ne l'expliquaient guère, comme le leur reproche Aristote. S'il faut en croire Eudème (Simpl., *in Phys.*, 98 b), les pythagoriciens, comme Platon, le ramenaient à l'infini. Dans ce cas, Archytas se sera écarté des principes de l'École.

1. Arist., *Probl.*, XVI, 9.

2. C'est peut-être en partant de ce principe *à priori* que les pythagoriciens sont arrivés à leur théorie de la sphère et du mouvement sphérique. Cf. Boeckh, *Phil.*, p. 94.

3. Tiré de l'ouvrage Περὶ μαθημάτων κοίνων, cité par Iamblique (Villoison, *Anecdot. græc.*, II, p. 202). Stobée le cite également (*Floril.*, XLIII, 135, t. II, p. 140, Meinek.).

4. Stobée lie à ce fragment une suite de réflexions morales, qui n'ont pas rapport aux principes posés, et qu'Hartenstein a placées dans une autre catégorie de fragments.

FRAGMENT 14 [1].

L'opinion (des pythagoriciens) sur les sciences me paraît juste, et ils me semblent avoir porté un jugement exact sur l'essence de chacune d'elles. Ayant su se former une idée juste de la nature du tout, ils devaient également bien voir la nature essentielle des parties. De l'arithmétique, de la géométrie, de la sphérique, ils nous ont laissé des théories certaines et évidentes : il en est de même de la musique. Car toutes ces sciences paraissent être sœurs : en effet les deux premiers genres de l'être reviennent l'un sur l'autre [2].

FRAGMENT 15 [3].

Les premières lignes reproduisent presque textuellement le fragment précédent :

L'opinion (des pythagoriciens) sur les sciences me semble juste, et ils ont porté un jugement exact sur chacune. Ayant su se former une idée juste de la nature du tout, ils devaient bien voir aussi la nature essentielle des parties. Sur la vitesse des mouvements des astres, sur leurs levers et leurs couchers, ils nous ont laissé une science, ainsi que sur la géométrie, l'arithmétique et de même sur la musique : car ces sciences paraissent être sœurs.

1. Tiré de Nicomaque, *Institut. arithmet.*, I, 3, p. 70, éd. Ast.

2. Τὰν ἀναστροφὰν ἔχει. Dans Iamblique (Villois., *Anecd.*, p. 197), au lieu de ce texte obscur, on lit : « .... sont sœurs et se tiennent les unes les autres comme les anneaux d'une chaîne. » Platon (*Rep.*, VII, 530 d) atteste que cette image, qui marque si vivement le lien des sciences, appartient aux pythagoriciens : Ὡς οἵ τε Πυθαγόρειοί φασιν καὶ ἡμεῖς.

3. Tiré de Porphyr., *in Ptolem. Harmon.* Wallis, *Opp. Math.*, tom., III, p. 236-238, Oxford, 1699.

D'abord ils ont vu qu'il n'était pas possible qu'il y eût bruit, s'il ne se produisait un choc de corps l'un contre l'autre : il y a choc, disaient-ils, lorsque des corps en mouvement se rencontrent et frappent l'un contre l'autre. Les corps mus dans l'air dans une direction opposée, et ceux qui sont mus avec une vitesse inégale (il faut sous-entendre dans une même direction), ces derniers lorsque ceux qui les suivent les rejoignent [1], produisent un bruit, parce qu'ils sont frappés. Beaucoup de ces bruits ne sont pas susceptibles d'être perçus par nos organes : les uns à cause de la faiblesse du choc, les autres à cause de leur trop grand éloignement de nous, quelques-uns par l'excès même de leur intensité : car les bruits trop grands ne s'introduisent pas dans nos oreilles, comme on ne peut rien faire entrer dans les vases à goulot étroit, quand on veut y verser trop à la fois.

De ceux qui tombent sous la prise de nos sens, les uns — ce sont ceux qui nous parviennent rapidement des corps choqués — paraissent aigus; ceux qui nous arrivent lentement et faiblement, paraissent graves. En effet, si quelqu'un agite un objet lentement [2] et faiblement, le choc produit un son grave : s'il l'agite vivement et fortement, il est aigu. Ce n'est pas la seule preuve de ce fait, dont nous pouvons nous assurer encore quand nous parlons et chantons : quand nous voulons parler fort et haut, nous employons une grande force de

1. Le texte de Müllach et d'Orelli diffère sensiblement de celui d'Hartenstein.

2. Νωθρῶς, leçon d'Étienne dans les *Opuscula Aristot. et Theophrasti*, Paris, 1557, p. 80; au lieu de ὀρθῶς, que donnent Orelli et Müllach, et de ὠρθρῶς, que donne Wallis.

souffle. Il en est ici comme des traits qu'on lance : si on les lance fort, ils vont loin ; si on les lance sans force, ils tombent près, car l'air cède plus aux corps mus d'un mouvement fort, et moins à ceux mus d'un mouvement faible. Ce phénomène se reproduit également dans les sons de la voix : car les sons produits par un souffle énergique sont aigus, ceux qui sont produits par un souffle faible sont faibles et graves. Nous pouvons encore reconnaître la vérité de cette observation dans la force du signal donné d'un lieu quelconque[1] : si on prononce fort, nous l'entendons de loin, si on prononce le même signal bas, nous ne l'entendons pas même de près. Et encore dans les flûtes, le souffle poussé de la bouche et qui se présente aux trous les plus voisins de l'embouchure, produit un son plus aigu, parce que la force d'impulsion est plus grande ; plus loin, ils sont plus graves. Il est donc évident que la vitesse du mouvement produit l'acuité, la lenteur la gravité du son. La même chose se manifeste encore dans les toupies magiques[2] qu'on fait tourner dans les Mystères : celles qui se meuvent lentement font un bruit grave ; celles qui se meuvent vite et fort font un bruit aigu. Citons encore le roseau : si l'on bouche l'extrémité inférieure et qu'on souffle dedans, il rendra un certain son[3] : et si on le bouche jusqu'à la moitié ou à l'extrémité antérieure, ce son sera aigu. Car le même souffle en parcourant un

1. Le texte est altéré : Καὶ τοῦτο κατείδομες ἰσχυρῷ τόπῳ σαμήῳ.

2. Appelées aussi στρόμβοι (*Il.*, XIV, 413) ou στρόβιλοι (Plat., *Legg.*, IV, 436).

3. Orelli et Müllach donnent, au lieu de τινά, la conjecture βαρεῖαν, qui est amenée par la nécessité de l'opposition des termes de l'expérience.

plus long espace s'affaiblit, et en en parcourant un plus court reste fort. Et après avoir développé cette opinion, que le mouvement de la voix est mesuré par des intervalles, il résume sa discussion, en disant : que les sons aigus soient le résultat d'un mouvement plus vite, les sons graves, d'un mouvement plus lent, c'est un fait que de nombreuses expériences nous rendent évident.

FRAGMENT 15 *bis* [1].

Eudoxus et Archytas ont cru que la raison des symphonies [2] était dans les nombres; ils s'accordent à penser que ces raisons consistent dans les mouvements : le mouvement aigu étant vite, parce que l'agitation de l'air est continue et la vibration plus rapide; le mouvement grave étant lent, parce qu'il est plus calme [3].

FRAGMENT 16 [4].

Archytas s'expliquant sur les moyens, écrit ceci :

Il y a dans la musique trois moyens : le premier est le moyen arithmétique, le second est le moyen géométrique, le troisième est le moyen subcontraire qu'on appelle harmonique [5]. Le moyen est arithmétique lors-

1. Tiré de Théon de Smyrne, *de Music.*, éd. Bouillaud, p. 94.

2. Des sons qui sont entre eux dans un rapport consonnant.

3. Nicom. (*Arithm.*, l. l., p. 70), comme on l'a vu, cite ce fragment, en le faisant précéder de ces mots : « Archytas de Tarente au commencement de son traité d'harmonie, dit à peu près : οὕτω πῶς λέγει. » Porphyre l'amène par ces mots : « Comparons maintenant la théorie d'Archytas le pythagoricien, dont les écrits passent en général pour être authentiques. » On voit que si le fond de la doctrine est pythagoricien, le texte de la rédaction pourrait bien appartenir à un auteur plus récent.

4. Tiré de Porphyre, *in Ptolem. Harm.*, p. 267.

5. Cf. Boeckh. *Philol.*, p. 84. Iambl. (*in Nicom.*, p. 141) dit que le

que les trois termes sont dans un rapport analogue d'excédant, c'est-à-dire tels que la quantité dont le premier surpasse le second soit précisément celle dont le second surpasse le troisième[1]; dans cette proportion, il se trouve que le rapport des plus grands termes est plus petit, le rapport des plus petits plus grand[2]. Il y a moyen géométrique lorsque le premier terme est au second comme le second est au troisième[3]; ici le rapport des plus grands est identique au rapport des plus petits termes. Le moyen subcontraire que nous appelons harmonique existe lorsque le premier terme dépasse le second d'une fraction de lui-même, identique à la fraction de lui-même dont le second dépasse le troisième : dans cette proportion[4] le rapport des plus grands termes est plus grand, celui des plus petits, plus petit[5].

FRAGMENTS DE MORALE.

FRAGMENT 17[6].

1. Il faut savoir d'abord que l'homme de bien[7] n'est pas

nom d'*harmonique* a été donné à cette proportion par Archytas et Hippasus.

1. Proportion par différence : 6 : 4 : 2, où l'on a 2 pour différence de 6 à 4, comme de 4 à 2.

2. En effet, $\frac{6}{4} = \frac{3}{2} = 1 + \frac{1}{2}$

$\frac{4}{2} = \frac{2}{1} = 2$, plus grand que $1 + \frac{1}{2}$.

3. Proposition par quotient, où l'on a les rapports $\frac{8}{4} = \frac{4}{2}$.

4. Soit 12, 8, 6.

$12 = 8 + 4$ $\qquad 8 = 6 + 2$

$4 = \frac{12}{3}$ $\qquad 2 = \frac{6}{3}$

effet, $\frac{12}{8} = 1 + \frac{1}{2}$

$\frac{8}{6} = 1 + \frac{1}{3}$, plus petit que $1 + \frac{1}{2}$.

6. Cité par Stobée, *Sermon.*, I, p. 12, et tiré de l'ouvrage de Stobée : *De l'homme de bien et heureux.*

7. Ce fragment, qui contient la preuve que l'auteur a connu les dé-

nécessairement par cela même heureux, mais que l'homme heureux est nécessairement un homme de bien : car l'homme heureux est celui qui mérite des éloges et des félicitations; l'homme de bien ne mérite que des éloges.

On loue un homme à cause de sa vertu; on le félicite à cause de ses succès. L'homme de bien est tel à cause des biens qui viennent de la vertu; l'homme heureux est tel à cause des biens qui viennent de la fortune. On ne peut enlever à l'homme de bien sa vertu : il arrive à l'homme heureux de perdre son bonheur. La puissance de la vertu ne dépend de personne, celle du bonheur, au contraire, est dépendante. Les longues maladies, la perte de nos sens fanent la fleur de notre bonheur[1].

2. Dieu diffère de l'homme de bien en ce que Dieu, non-seulement possède une vertu parfaite[2], pure de toute affection mortelle, mais jouit d'une vertu dont la puissance est indéfectible, indépendante, comme il convient à la majesté et à la magnificence de ses œuvres.

L'homme, au contraire, non-seulement possède une vertu inférieure, à cause de la constitution mortelle de sa nature; mais encore tantôt par l'abondance même des biens, tantôt par la force de l'habitude[3], par le vice

finitions du bien et du mal des stoïciens et des épicuriens, et où Aristote est largement mis à contribution, est évidemment apocryphe.

1. Cette distinction, soutenue par les péripatéticiens contre les stoïciens, et marquée par les termes subtilement opposés d'ἐπαίνετος et de μακαριστός, est empruntée à Aristote. (*Eth. Nic.*, I, 12; *Magn. Mor.*, I, 1; *Eth. Eud.*, II, 1.)

2. On sait que les stoïciens faisaient leur sage égal à Dieu : on aperçoit donc encore ici l'opposition à leur doctrine.

3. Ces mots ne se trouvent pas dans le texte d'Hartenstein, ni dans celui d'Orelli qui, chose singulière, en donne cependant la traduction.

de la nature, par d'autres causes encore, il est incapable d'atteindre à la vraie perfection du bien.

3. L'homme de bien, suivant moi, est celui qui sait agir comme il faut dans les circonstances et les occasions graves : il saura donc bien porter la bonne et la mauvaise fortune ; dans une condition brillante et glorieuse, il se montrera digne d'elle, et si la fortune vient à changer, il saura accepter comme il faut son sort actuel. Pour exprimer ma pensée brièvement et la résumer, l'homme de bien est celui qui, en toute occasion et suivant les circonstances, joue bien son rôle et sait non-seulement bien se disposer à cela lui-même, mais y disposer aussi ceux qui ont confiance en lui et sont associés à sa vie.

4. Puisque parmi les biens les uns sont désirables pour eux-mêmes et non pour autre chose, les autres sont désirables pour autre chose et non pour eux-mêmes, il doit y avoir nécessairement une troisième espèce de biens, qui sont à la fois désirables pour eux-mêmes et pour autre chose[1]. Quels sont donc ces biens[2] qui sont naturellement désirables pour eux-mêmes et non pour autre chose? Il est évident que c'est le bonheur; car c'est la fin en vue de laquelle nous recherchons toute chose, tandis que nous le recherchons uniquement pour lui-même et non en vue de rien autre. En second lieu, quels sont les biens qu'on choisit pour une autre chose

1. Cette division commune aux péripatéticiens et aux stoïciens, se trouve dans Aristote (*Ethic. Nic.*, I, 5). Zeller, sur ce passage, prétend qu'Aristote l'a emprunté aux pythagoriciens : ce qui est difficile à admettre.

2. Les manuscrits donnent τίνων ὧν, qu'on ne peut construire. Je lis, avec Müllach, τίνα.

et non pour eux-mêmes? Il est évident que ce sont ceux qui sont utiles[1] et qui sont les moyens de nous procurer[2] les vrais biens, qui deviennent ainsi les causes des biens en soi désirables : par exemple les fatigues corporelles, les exercices, les épreuves qui nous procurent la santé ; la lecture, la méditation, l'étude qui nous procurent la vertu et les qualités de l'honnête homme[3]. Enfin, quels sont les biens qui sont à la fois désirables pour eux-mêmes et pour autre chose? Ce sont les vertus et la possession habituelle des vertus, les résolutions de l'âme, les actions et, en un mot, tout ce qui tient à l'essence du beau. Ainsi donc ce qui est à désirer pour lui-même et non pour autre chose, c'est là le seul, l'unique bien. Maintenant ce qu'on recherche et pour lui-même et pour autre chose se divise en trois classes : l'une qui a pour objet l'âme; l'autre le corps; la troisième les choses extérieures[4]. La première comprend les vertus de l'âme, la seconde les avantages du corps, la troisième les amis, la gloire, l'honneur, la richesse. Il en est de même des biens qui ne sont désirables que pour autre chose : une partie d'entre eux procure des biens à l'âme; l'autre, qui concerne le corps, des biens au corps; les biens du dehors nous fournissent la richesse, la gloire, l'honneur, l'amitié. Que c'est le propre de la vertu d'être désirable pour elle-même, on peut le prouver comme il suit : en

1. C'est-à-dire qui ont un rapport à une fin.

2. Hartenstein donne προαιρετικά avec les manuscrits, mais ce mot s'explique mal. Canter lit ποιητικά, qui présente à peu près la même idée que παρεκτικά, préféré par Müllach.

3. Τῶν καλῶν.

4. Cette division ternaire se retrouve littéralement dans Aristote (*Ethic. Nic.*, I, 8).

effet si les biens naturellement inférieurs, je parle de ceux du corps, sont recherchés par nous pour eux-mêmes, et si l'âme est meilleure que le corps, il est évident que nous aimons les biens de l'âme pour eux-mêmes et non pour les effets qu'ils peuvent produire.

5. Il y a dans la vie humaine trois circonstances : celle de la prospérité, celle de l'adversité et une intermédiaire. Puisque l'homme de bien qui possède la vertu et la pratique, la met en pratique dans ces trois circonstances, à savoir : ou dans l'adversité, ou dans la prospérité, ou dans une situation intermédiaire; puisqu'en outre dans l'adversité il est malheureux, dans la prospérité il est heureux, dans l'état mixte il n'est pas heureux; — il est évident que le bonheur n'est autre chose que l'usage de la vertu dans la prospérité[1]. Je parle ici du bonheur de l'homme. L'homme n'est pas seulement une âme; c'est aussi un corps : l'être vivant est un composé des deux, et l'homme également; car si le corps est un instrument de l'âme, il est aussi une partie de l'homme, comme l'âme. C'est pourquoi, parmi les biens, les uns appartiennent à l'homme, les autres aux parties qui le composent. Le bien de l'homme est le bonheur; — parmi ses parties intégrantes, l'âme a pour biens la prudence, le courage, la justice, la tempérance; le corps a la beauté, la santé, la bonne disposition des membres, l'état parfait de ses sens[2]. Les biens

1. C'est la définition même rapportée à Aristote par Stobée (*Ecl.*, II, 70) : χρῆσις ἀρετῆς ἐν βίῳ τελείῳ, et par Diogène de Laërte (VI, 1, 30) dans les mêmes termes. Aristote lui-même (*Ethic. Nic.*, I, 9) est moins affirmatif.

2. Ce sont à peu près les mêmes termes et les mêmes classifications que celles que Stobée extrait des platoniciens (II, 60) : Πρῶτα

externes sont la richesse, la gloire, l'honneur, la noblesse, naturellement avantages de surcroît de l'homme, et naturellement subordonnés aux biens supérieurs.

Les biens inférieurs servent de satellites aux biens supérieurs : l'amitié, la gloire, la richesse, sont les satellites du corps et l'âme ; la santé, la force, la perfection des sens sont les satellites de l'âme ; la prudence, le courage, la tempérance, la justice, sont les satellites de la raison de l'âme; la raison est le satellite de Dieu : celui-ci est le Tout-Puissant, le maître suprême. C'est pour ces biens que les autres doivent exister; car l'armée obéit au général, les matelots au pilote, le monde à Dieu, l'âme à la raison, la vie heureuse à la prudence. Car la prudence n'est autre chose que la science de la vie heureuse, ou la science des biens qui appartiennent à la nature de l'homme.

6. A Dieu appartiennent le bonheur et la vie parfaite : l'homme ne peut posséder qu'un ensemble de la science, de la vertu et de la prospérité formant comme un seul corps [1]. J'appelle sagesse, **σοφίαν**, la science des dieux et des démons; prudence, la science des choses humaines, la science de la vie; car il faut appeler science les vertus qui s'appuient sur des raisons et sur des démonstrations, et vertu morale, l'habitude excellente de la

δ' ἐστὶ κατὰ φύσιν περὶ μὲν τὸ σῶμα, ἕξις, κίνησις, σχέσις, ἐνέργεια, δύναμις, ὄρεξις, ὑγίεια, ἰσχὺς, εὐεξία, εὐαισθησία, κάλλος, τάχος, ἀρτιότης, αἱ τῆς ζωτικῆς ἁρμονίας ποιότητες· περὶ δὲ τὴν ψυχὴν, εὐσυνεσία, εὐφυΐα, φιλοπονία, ἐπιμονὴ, μνήμη, τὰ τούτοις παρακλησία. Cependant il faut bien reconnaître quelques nuances. Cette analyse remontait au moins à Socrate, et il n'est pas certain que ce ne sont pas les pythagoriciens qui l'ont au moins ébauchée.

1. Stob., *Ecl.*, II, 114 : Ἓν σῶμα πᾶσαι ἀρεταί.

partie irrationnelle de l'âme, qui nous fait donner le nom de certaines qualités correspondantes à nos mœurs, c'est-à-dire les noms de libéraux, de justes, de tempérants; et j'appelle prospérité cette affluence des biens qui nous arrivent sans la raison, et sans que la raison en soit cause[1]. Puis donc que la vertu et la science dépendent de nous, et que la prospérité n'en dépend pas, puisque le bonheur consiste dans la contemplation et la pratique des belles choses, et que la contemplation et l'action, quand elles rencontrent des obstacles, nous prêtent un appui nécessaire, quand elles vont par une route facile, nous apportent la distraction et le bonheur; puisqu'enfin c'est la prospérité qui nous donne ces bienfaits, il est évident que le bonheur n'est pas autre chose que l'usage de la vertu dans la prospérité.

7. L'honnête homme est dans ses rapports avec la prospérité[2], comme un homme d'un corps sain et robuste : car lui aussi est en état de supporter le chaud et le froid, de soulever un grand fardeau et d'endurer facilement beaucoup d'autres misères.

8. Puis donc que le bonheur est l'usage de la vertu dans la prospérité, parlons de la vertu et de la prospérité, et d'abord de la prospérité. Des biens, les uns ne sont pas susceptibles d'excès, par exemple la vertu; car il n'y a jamais d'excès dans la vertu, et on n'est jamais trop homme de bien; la vertu, en effet, a pour mesure

1. Le pythagoricien Théagès, dont Hartenstein, par une singulière inadvertance, qui ne serait pas pardonnée à un Français, a fait la pythagoricienne Théago, définit la vertu : l'harmonie des parties irrationnelles de l'âme avec la partie raisonnable. (Stob., *Serm.*, A, p. 27, Mein.)

2. Εὐτυχίαν. Le sens semblerait exiger ἀτυχίαν.

le devoir et est l'habitude du devoir dans la vie pratique[1]. La prospérité peut pécher par excès et par défaut; cet excès engendre certains maux, il fait sortir l'homme de son assiette naturelle, de façon à le mettre dans un état contraire à la vertu; et il en est ainsi non-seulement de la prospérité, mais d'autres causes plus nombreuses encore produisent cet effet. Il ne faut donc pas s'étonner de voir dans l'Aulétique certains artistes impudents, négligeant l'art véritable, séduire par une fausse image les ignorants; mais croit-on que cette race n'existe pas en ce qui concerne la vertu? Au contraire, plus la vertu est grande et belle, plus il y a de gens qui feignent de s'en parer. Il y a en effet bien des choses qui déshonorent l'apparence de la vertu : l'une est la race des gens faux qui la simulent; les autres sont les passions de la nature qui l'accompagnent, et parfois ploient en sens contraire les dispositions de l'âme; d'autres encore sont les mauvaises habitudes que le corps a enracinées ou qu'ont déposées en nous la jeunesse, ou la vieillesse, ou la prospérité, ou l'adversité, ou mille autres circonstances. De sorte qu'il ne faut pas du tout s'étonner si on juge quelquefois tout de travers, parce que la vraie nature de l'âme a été faussée en nous. De même que nous voyons un artiste, qui paraît excellent, se tromper dans les ouvrages exposés à nos yeux; et de même le général, le pilote, le peintre et tous les autres en général, se peuvent tromper, sans que pour cela nous leur enlevions le talent acquis; de même il ne faut pas compter parmi les malhonnêtes gens celui

1. Le même Théagès, cité plus haut, définit aussi la vertu : ἕξις τις τοῦ δέοντος. (Stob., *Serm.* A, p. 25, Mein.)

qui a eu un instant de faiblesse, ni parmi les honnêtes gens celui qui a fait une seule bonne action; mais il faut tenir compte pour les méchants du hasard, pour les bons de l'erreur, et pour porter un jugement équitable et juste, ne pas regarder une seule circonstance ni une seule période de temps, mais la vie tout entière [1].

De même que le corps souffre et de l'excès et du défaut, mais que cependant l'excès et ce qu'on appelle les superfluités engendrent naturellement de plus grandes maladies; de même l'âme souffre et de la prospérité et de l'adversité quand elles arrivent à contre-temps, et cependant les maux les plus grands lui viennent de ce qu'on appelle une prospérité absolue, parce que, semblable au vin, elle jette dans l'ivresse la raison des honnêtes gens.

9. C'est pour cela que ce n'est pas l'adversité mais la prospérité qu'il est le plus difficile de supporter comme il faut. Tous les hommes, quand ils sont dans l'adversité, pour la plupart du moins, paraissent être modérés et modestes; et dans la bonne fortune, ambitieux, orgueilleux, superbes. Car l'adversité sait rabattre l'âme et la ramener en elle-même; la prospérité, au contraire, l'élève et l'enfle; c'est pourquoi tous les misérables sont dociles aux conseils et prudents de conduite, le gens heureux sont hardis et aventureux.

10. Il y a donc une mesure, une limite de prospérité, c'est celle que l'honnête homme doit désirer avoir pour auxiliaire dans l'accomplissement de ses actions; de même qu'il y a une mesure à la grandeur du navire, et

1. C'est le mot charmant et si connu d'Aristote : un seul beau jour, ou la première hirondelle ne fait pas le printemps. (*Ethic. Nic.*, I, 6.)

à la longueur du gouvernail : c'est celle qui permet au pilote expérimenté de traverser une immense étendue de mer, et de mener à bonne fin un grand voyage.

L'excès de la prospérité fait que, même chez les honnêtes gens, l'âme n'est pas la maîtresse, mais au contraire que la prospérité est la maîtresse de l'âme : de même qu'une trop vive lumière éblouit les yeux, de même une prospérité trop grande éblouit la raison de l'âme. En voilà assez sur la prospérité.

FRAGMENT 18[1].

Je soutiens que la vertu est suffisante pour ne pas être malheureux, que la méchanceté est suffisante pour empêcher d'être heureux, si nous savons bien juger du véritable état de l'âme dans ces deux conditions ; car nécessairement le méchant est toujours malheureux, qu'il soit dans l'abondance[2] — car il sait mal en user, — ou qu'il soit dans l'indigence; comme un aveugle est toujours aveugle, qu'il soit dans la clarté et la lumière, ou dans l'obscurité. Mais l'homme de bien n'est pas toujours heureux : car ce n'est pas la possession de la vertu qui constitue le bonheur, c'est l'usage qu'on en fait; en effet, celui qui a la vue ne voit pas toujours : si la lumière ne l'éclaire pas, il ne verra pas.

Deux chemins sont comme percés dans la vie : l'un plus rude, que suivit le patient Ulysse, l'autre plus agréable où marcha Nestor : je dis que la vertu désire

1. Tiré de Stob. (*Serm.*, I, 70) sous le titre : Ἐκ τοῦ περὶ παιδεύσεως ἠθικῆς. (Mein., t. I, p. 28.)

2. Expression assez étrange, αἶτε ἔχῃ ὕλαν.

l'un, mais peut aussi suivre l'autre. Mais la nature crie bien haut que le bonheur c'est la vie en soi désirable et dont l'état est assuré, parce qu'on y peut réaliser ses desseins, en sorte que si la vie est traversée par des choses qu'on n'a pas désirées, on n'est pas heureux sans être cependant absolument malheureux [1]. Qu'on n'ait donc pas la hardiesse de soutenir que l'homme de bien est exempt de la maladie, de la souffrance ; qu'on n'ose pas dire qu'il ne connaît pas la douleur [2] ; car si nous laissons quelques causes de douleur au corps, nous en devons laisser aussi à l'âme. Les chagrins des insensés sont dépourvus de raison et de mesure ; tandis que ceux des sages sont renfermés dans la mesure que la raison donne à toute chose [3] ; mais cette insensibilité tant vantée [4] énerve le caractère de générosité de la vertu, quand elle brave les épreuves, les grandes douleurs, quand elle s'est exposée à la mort, à la souffrance, à la pauvreté ; car il est facile de supporter les petits malheurs. Il faut donc pratiquer la *métriopathie*, de manière à éviter l'insensibilité comme la trop grande sensibilité à la douleur, et ne pas enfler en paroles notre force au-dessus de la mesure de la nature humaine [5].

1. Ὥστε δὲ μὴ δήληταί τις παριόντα, passage corrompu, qu'on a corrigé de plusieurs manières sans produire un texte plus clair et plus correct.

2. C'est une évidente allusion à l'apathie stoïcienne : ce qui détruit l'authenticité du morceau.

3. Ὁρίδδων, pour ὁρίσδων.... ὁρίζων.

4. Ἀπαθεία....

5. Malgré le caractère suspect de ce fragment, il faut cependant reconnaître qu'il s'accorde parfaitement avec les fragments d'Hippodamus de Thurii et d'Euryphamus. Conf. Stob., *Serm.*, A, 103, 27, t. IV, p. 10 et 103, 26, t. IV, p. 6.

FRAGMENT 19[1].

On peut dire que la philosophie est le désir de savoir et de comprendre les choses elles-mêmes, uni à la vertu pratique, inspirée par l'amour de la science et réalisée par elle. Le commencement de la philosophie est la science de la nature; le milieu, la vie pratique; le terme, la science même. C'est une chance heureuse d'être bien né, d'avoir reçu une bonne éducation, d'avoir été habitué à obéir à une règle juste, et d'avoir des mœurs conformes à la nature. Il faut en outre avoir été exercé à la vertu, avoir été entre les mains de parents, de gouverneurs, de maîtres sages. Il est beau de s'imposer aussi à soi-même la règle du devoir, de n'avoir pas besoin d'une contrainte, d'être docile à ceux qui nous donnent de bons conseils en ce qui concerne la vie et la science. Car une heureuse disposition de la nature, une bonne éducation, sont souvent plus puissantes que les leçons pour nous conduire au bien : il n'y manque que la lumière efficace de la raison, que la science nous donne[2]. Il y a deux directions rivales de la vie qui se disputent la préférence : la vie pratique et la vie philosophique[3]. La plus parfaite de beaucoup est celle qui les réunit toutes deux et, dans chaque voie différente, se prête et s'harmonise aux circonstances. Nous sommes nés pour une activité rationnelle, que nous appelons

1. Extrait de Stob., *Serm. Append.*, t. IV, p. 206. Mein. e ms. Flor. Joan. Damascii, sous le titre : Ἐκ τοῦ περὶ παιδεύσεως ἠθικῆς.

2. Au lieu de τὸν ἐν τείθῃ τῇ ἐπιστάμᾳ, que donnent les manuscrits et Hartenstein, je lis, avec Meineke, τὸν ἐντίθητι ἐπιστάμα.

3. Ce sont manifestement ici des distinctions empruntées à l'École péripatéticienne.

pratique. La raison pratique nous conduit à la politique; la raison théorique, à la contemplation de l'universalité des choses. L'esprit lui-même, qui est universel, embrasse ces deux puissances nécessaires au bonheur, que nous définissons l'activité de la vertu dans la prospérité : ce n'est exclusivement ni une vie pratique qui exclurait la science, ni une vie spéculative qui exclurait la pratique. La raison parfaite incline vers ces deux principes tout-puissants, pour lesquels l'homme est né, le principe de la société et le principe de la science; car si ces principes opposés paraissent dans leur développement se choquer l'un contre l'autre, les principes politiques détournant de la politique, les principes spéculatifs détournant de la spéculation pour nous persuader de vivre dans le repos, néanmoins la nature rapprochant les fins de ces deux mouvements nous les montre unis en un seul; car les vertus ne sont pas contradictoires et antipathiques les unes aux autres : nulle harmonie n'est plus harmonieuse que l'harmonie des vertus. Si l'homme, dès sa jeunesse, s'est soumis aux principes des vertus et à la loi divine de l'harmonie du monde, il mènera une vie d'un cours facile; et si, par son propre penchant, il incline vers le mal, et qu'il ait le bonheur de rencontrer des guides meilleurs, il pourra, rectifiant sa course, arriver au bonheur, comme des passagers favorisés par le sort achèvent une heureuse traversée, grâce au pilote; et l'heureuse traversée de la vie, c'est le bonheur. Mais s'il ne peut connaître par lui-même ses vrais intérêts, s'il n'a pas la chance de rencontrer des directeurs prudents, qu'importe qu'il ait d'immenses trésors; car l'insensé, eût-il pour lui toutes les autres chances, est

éternellement malheureux. Et puisqu'en toute chose il faut avant tout considérer la fin — (c'est ce que font les pilotes qui ont toujours présent à l'esprit le port où ils doivent faire aborder le vaisseau, les cochers qui ont toujours l'œil sur le terme de la course, les archers et les frondeurs qui regardent le but — car c'est le but, où doivent concourir tous leurs efforts), il faut nécessairement que la vertu se propose un certain but, un certain objet, qui soit comme l'art de vivre ; et c'est le nom que je lui donne dans les deux directions qu'elle peut prendre. Ce but, c'est, pour la vie pratique, le meilleur ; pour la vie philosophique[1], le bien parfait, que les sages, dans les affaires humaines, appellent le bonheur. Ceux qui sont dans la misère ne sont pas capables de juger du bonheur suivant des idées exactes, et ceux qui ne le voient pas clairement ne sauraient le choisir. Ceux qui placent le souverain bien dans le plaisir en sont punis par la folie, ceux qui recherchent avant tout l'absence de la douleur, reçoivent aussi leur châtiment, et pour tout dire en un mot, c'est s'exposer à tous les tourbillons de la tempête que de mettre le bonheur de la vie dans les jouissances du corps ou dans un état de l'âme où elle ne réfléchit plus. Ils ne sont pas beaucoup plus heureux, ceux qui suppriment le Beau moral, en écartant toute discussion, toute réflexion à ce sujet, et recherchant, en les honorant comme le beau même, le plaisir, l'absence de la douleur, les jouissances physiques primitives et simples[2], les inclinations irréfléchies du corps comme

1. J'ajoute ici avec Gaisford au texte τῶ δὲ βίω le mot φιλοσόφω qui me semble comme à lui nécessaire au sens.

2. Ce sont ici les épicuriens qui sont mis à profit et pris à partie.

de l'âme ; car ils commettent une double faute, en rabaissant le bien de l'âme et ses fonctions supérieures au niveau de celui du corps, et en élevant le bien du corps au haut degré que doit occuper la jouissance de l'âme. Par un discernement exact de ces biens, il faut mesurer à l'élément divin et à la nature, à chacun sa part. Pour eux, ils n'observent pas ce rapport de dignité du meilleur au moins bon. Mais nous le faisons, nous, en disant que si le corps est l'organe de l'âme, la raison est le guide de l'âme tout entière, la maîtresse du corps, cette tente de l'âme, et que tous les autres avantages physiques ne doivent servir que d'instruments à l'activité intellectuelle, si l'on veut qu'elle soit parfaite en puissance, en durée, en richesse[1].

FRAGMENT 20[2].

Voici quelles sont les conditions les plus importantes pour devenir un homme sage : d'abord, il faut avoir reçu du sort un esprit doué de facilité à comprendre, de mémoire et ami du travail ; il faut ensuite exercer son intelligence, dès la jeunesse, par la pratique de l'argumentation, par les études mathématiques et les sciences exactes[3]. Puis on doit étudier la saine philosophie ; après quoi on peut aborder la connaissance des dieux, des lois et de la vie humaine. Car il y a deux moyens d'arriver à cet état qu'on appelle la sagesse : l'un est d'acquérir l'habitude du travail intellectuel et le

1. Tout ce morceau est omis dans la collection de Müllach.
2. Extrait de Stob., *Serm.*, 3, 76, t. 1, p. 85. Mein. : 'Εκ τοῦ περ ἀνδρὸς ἀγαθοῦ καὶ εὐδαίμονος.
3. Κατ'ἀκρίβειαν θεωρίαις.

goût du savoir ; l'autre est de chercher à voir beaucoup de choses, de se mêler fréquemment aux affaires et de les connaître, soit directement et par soi-même, soit par quelqu'autre moyen. Car ni celui qui, dès sa jeunesse, a exercé sa raison par les raisonnements dialectiques, les études mathématiques et les sciences exactes, n'est encore apte à la sagesse, ni celui qui a négligé ces travaux et n'a fait qu'écouter les autres et se plonger dans les affaires. L'un est devenu aveugle, quand il s'agit de juger des faits particuliers; l'autre, quand il s'agit de saisir le général. De même que dans les calculs, c'est en combinant les parties qu'on peut obtenir le tout ; de même, dans la pratique des affaires, la raison peut bien vaguement ébaucher la formule générale; mais l'expérience seule peut nous permettre de saisir les détails et les faits individuels.

FRAGMENT 21[1].

La vieillesse est dans le même rapport[2] à la jeunesse. La jeunesse rend les hommes énergiques, la vieillesse les rend prudents; elle ne laisse jamais échapper par imprudence une pensée; elle réfléchit sur ce qu'elle a fait; elle considère mûrement ce qu'elle doit faire, afin que cette comparaison de l'avenir avec le présent et du présent avec l'avenir lui permette de bien se conduire. Elle applique au passé la mémoire, au présent la sensation, à l'avenir la prévoyance ; car notre mémoire

1. Extrait de Stob., 115, 27, t. IV, p. 75, Mein., du même ouvrage que le fragment précédent.

2. Dont on a parlé précédemment, dans une partie de l'ouvrage qui est perdue.

a toujours pour objet le passé, la prévoyance l'avenir, la sensation le présent. Il faut donc que celui qui veut mener une vie honnête et belle ait non-seulement des sens, de la mémoire, mais encore de la prévoyance.

FRAGMENTS POLITIQUES.

FRAGMENT 22[1].

1. Aux lois[2] des méchants et des athées s'opposent les lois non écrites des dieux, qui infligent des maux et des châtiments terribles à ceux qui ne leur obéissent pas. Ce sont ces lois divines qui ont engendré et qui dirigent les lois et les maximes écrites qui sont données aux hommes.

2[3]. La loi est, par rapport à l'âme et à la vie de l'homme, ce que l'harmonie est par rapport à l'ouïe et à la voix; car la loi instruit l'âme, et par là règle la vie, comme l'harmonie, en faisant l'éducation de l'oreille, règle la voix. Toute société, suivant moi, est composée de celui qui commande, de celui qui est commandé et en troisième lieu des lois. Parmi les lois, l'une est vivante, c'est le roi; l'autre est inanimée, c'est la lettre écrite. La loi est donc l'essentiel; c'est par elle que le roi est légitime, que le magistrat est régulièrement institué, que celui qui est commandé conserve sa liberté, que la

1. Extrait de Stobée, 43, 120, t. II, p. 135, Mein.; sans titre. — Le fragment 1 appartient probablement, comme les suivants, à l'ouvrage intitulé Περὶ νόμου καὶ δικαιοσύνης. Il forme le n° 24 dans la collection d'Hartenstein.

2. J'ai ajouté au texte de Gaisford et de Meineke le mot νόμοις, comme Müllach.

3. Extrait de Stob., 43, 132, t. II, p. 136, Mein., du même ouvrage.

communauté tout entière est heureuse. Quand elle est violée, le roi n'est plus qu'un tyran, le magistrat est sans droit, celui qui est commandé tombe en esclavage, la communauté tout entière dans le malheur. Les actes humains sont comme un tissu mêlé et formé du commandement, du devoir, de l'obéissance et de la force capable de vaincre la résistance. Le commandement appartient essentiellement au meilleur; être commandé est le fait de l'inférieur : la force appartient à tous deux; car la partie raisonnable de l'âme commande et la partie irrationnelle est commandée : toutes les deux ont la force de vaincre les passions. C'est de la coopération harmonieuse de ces deux parties que naît la vertu, qui, en la détournant des plaisirs et des tristesses, conduit l'âme au repos et à l'apathie[1].

3[2]. Il faut que la loi soit conforme à la nature, qu'elle exerce une puissance effective sur les choses et soit utile à la communauté politique; car si l'un de ces caractères, ou deux, ou tous lui manquent, ce n'est plus une loi, ou du moins ce n'est plus une loi parfaite. Elle est conforme à la nature, si elle est l'image du droit naturel, qui se proportionne, et attribue à chacun suivant son mérite; elle est puissante, si elle est en harmonie avec les hommes qui lui doivent être soumis; car il y a beaucoup de gens qui ne sont pas aptes à recevoir ce qui est par nature le premier des biens, et qui ne sont en état de pratiquer que le bien qui est en

1. L'absence de douleurs. C'est le mot et l'idée stoïcienne, que nous avons vus plus haut critiqués.

2. Extrait de Stob., 43, 138, t. II, p. 136, Meineke. Même titre que le fragment précédent.

rapport avec eux et possible pour eux[1]; car c'est ainsi que les gens malades et souffrants doivent être soignés. La loi est utile à la société politique, si elle n'est pas monarchique, si elle ne constitue pas des priviléges, si elle est faite dans l'intérêt de tous, et s'impose également à tous. Il faut aussi que la loi ait égard aux pays et aux lieux, car tous les sols ne sont pas en état de donner les mêmes fruits, ni toutes les âmes humaines les mêmes vertus. C'est pourquoi les uns fondent le droit aristocratique, les autres le droit démocratique, les autres le droit oligarchique. Le droit aristocratique, fondé sur la proportion subcontraire, est le plus juste, car cette proportion donne aux plus grands termes les plus grands rapports et aux plus petits termes les plus petits rapports. Le droit démocratique est fondé sur la proportion géométrique, dans laquelle les rapports des grands et des petits sont égaux. Le droit oligarchique et tyrannique est fondé sur la proportion arithmétique qui, opposée de la subcontraire, attribue aux plus petits termes les plus grands rapports et aux plus grands termes les plus petits rapports. Telles sont les espèces de proportions[2], et l'on en aperçoit l'image dans les constitutions politiques et dans les familles; car, ou bien les honneurs, les châtiments, les vertus sont attribués également aux grands et aux petits, ou bien ils le sont inégalement, d'après la supériorité, soit en

1. Passage très-obscur.

2. Ταὶ μὲν οὖν ἰδέαι τᾶς διανομᾶς.... Sur quoi Hartenstein : « Ideas quidem earumque imagines largimur Archytæ. An Plato cum eo sua obiter communicaverit. » Quel rapport y a-t-il entre les idées de Platon et ces différentes formes ou espèces de proportions?

vertu, soit en richesse, soit en puissance. La répartition égale est le fait de la démocratie; la répartition inégale, celui de l'aristocratie et de l'oligarchie.

4[1]. La loi et la constitution la meilleure doit être un composé de toutes les autres constitutions et avoir quelque chose de démocratique, quelque chose d'oligarchique, quelque chose de monarchique et d'aristocratique, comme cela avait lieu à Lacédémone; car les rois y étaient l'élément monarchique, les gérontes y représentaient l'aristocratie, les éphores l'oligarchie, les généraux de la cavalerie et les jeunes hommes la démocratie. Il faut donc que la loi soit non-seulement belle et bonne, mais encore que ses différentes parties se fassent mutuellement opposition; c'est ainsi qu'elle sera puissante et durable; et par cette opposition, j'entends qu'une même magistrature commande et soit commandée, comme dans les sages lois de Lacédémone; car la puissance des rois y est balancée par les éphores, celle des éphores par les gérontes, et entre ces deux puissances se placent les généraux de la cavalerie et les jeunes hommes[2], qui, aussitôt qu'ils voient prendre trop de prépondérance à un parti, vont se porter de l'autre côté.

Il faut que la loi statue d'abord sur ce qui concerne les dieux, les démons, les parents, en un mot sur tout ce qui est honnête et estimable; en second lieu, sur ce qui est utile. Il est de l'ordre que les règlements secondaires viennent après les meilleurs et que les lois soient

1. Extrait de Stob., 43, 134, t. II, p. 138, Meincke.
2. Κόρει.

inscrites, non dans les maisons et sur les portes, mais dans les profondeurs de l'âme des citoyens. Car même à Lacédémone, qui a des lois excellentes, on n'administre pas l'État par de nombreuses ordonnances écrites. La loi est utile à la communauté politique, si elle n'est pas monarchique et n'a pas pour but un intérêt privé, si elle est utile à tous, étend à tous son obligation, et dans les châtiments vise à faire honte au coupable et à le marquer d'infamie, plutôt qu'à lui enlever ses richesses. Si, en effet, c'est par l'ignominie qu'on cherche à punir le coupable, les citoyens s'efforcent de mener une vie plus sage et plus honnête, pour ne pas encourir le châtiment de la loi; si c'est par les amendes pécuniaires, ils estimeront par-dessus tout les richesses, comprenant que c'est le meilleur moyen de réparer leurs fautes. Le mieux serait que l'État fût organisé tout entier de telle sorte qu'il n'eût besoin en rien des étrangers, en ce qui concerne sa vertu et sa puissance, ni pour quelqu'autre cause que ce soit. De même que la bonne constitution d'un corps, d'une maison, d'une armée, c'est d'avoir en soi-même et non en dehors de soi le principe de son salut; car par là le corps est plus vigoureux, la maison mieux ordonnée, l'armée n'est ni mercenaire ni mal exercée. Les êtres ainsi organisés sont supérieurs aux autres; ils sont libres, affranchis de la servitude, s'ils n'ont pas besoin, pour se conserver, de beaucoup de choses, mais n'ont que peu de besoins faciles à satisfaire. Par là l'homme vigoureux devient en état de porter de lourds fardeaux, l'athlète de résister au froid; car les événements et les malheurs exercent les hommes. L'homme tempérant,

qui a mis à l'épreuve son corps et son âme, trouve agréables, toute nourriture, tout breuvage, même un lit de feuilles. Celui qui a mieux aimé vivre dans les délices et comme un sybarite, finit par dédaigner et rejeter loin de lui, même la magnificence du grand roi. Il faut donc que la loi pénètre profondément dans les âmes, dans les mœurs des citoyens; elle les rendra contents de leur sort et donnera à chacun, suivant son mérite, ce qui lui appartient. C'est ainsi que le soleil, en parcourant le cercle du zodiaque, distribue à tout ce qui est sur la terre la génération, la nourriture, la vie, dans la mesure qui convient, et institue cette sage législation qui règle la succession des saisons. C'est pourquoi on donne à Jupiter les noms de Νόμιος, de Νεμήϊος, et on appelle Νομεύς (pâtre), celui qui distribue leur nourriture aux brebis; c'est pourquoi on appelle Νόμοι les vers chantés des citharèdes, car ces vers mettent l'ordre dans l'âme, parce qu'ils sont chantés suivant les lois de l'harmonie, du rhythme, de la mesure.

FRAGMENT 23[1].

Le vrai chef doit non-seulement avoir la science et la puissance de bien commander, il faut encore qu'il aime les hommes; car il est contradictoire qu'un berger haïsse son troupeau et soit animé de sentiments hostiles pour ceux qu'il élève. Il faut, en outre, qu'il soit légitime; c'est seulement ainsi qu'il pourra soutenir la dignité du chef. Sa science lui permettra de

1. Extrait de Stob., 46, 61, t. II, p. 227, Mein.

bien discerner, sa puissance de punir, sa bonté de faire du bien, et la loi de tout faire suivant la raison. Le meilleur chef serait celui qui se rapprocherait le plus de la loi, car il n'agirait jamais dans son intérêt et toujours dans l'intérêt des autres, puisque la loi n'existe pas pour elle-même, mais pour ceux qui lui sont soumis.

FRAGMENT 24.

V. plus haut : Fragm. 22. 1.

FRAGMENT 25 [1].

L'art de réfléchir, quand on l'eut découvert, a fait cesser les dissensions et augmenter la concorde; lorsqu'on le possède, l'orgueil de la prédominance fait place au sentiment de l'égalité. C'est par la réflexion que nous arrivons à nous réconcilier dans les conventions à l'amiable; car c'est par elle que les pauvres reçoivent des riches, que les riches donnent aux nécessiteux, chacun ayant confiance qu'il possède l'égalité des droits.

FRAGMENT 26.

La réflexion est comme une règle, qui empêche et détourne les gens qui savent réfléchir de commettre des injustices, parce qu'elle les convainc qu'ils ne pourront rester ignorés s'ils exécutent leurs projets; et la

1. Stob., 43, 185, t. II, p. 140. Meineke met ce fragment et le suivant à la suite de celui qui forme le n° 13 dans la collection d'Hartenstein, et n'en fait qu'un seul sous le titre Περὶ μαθημάτων. Hartenstein les sépare, trouvant que commencement s'en lie mal avec le milieu et la fin. C'est, en effet, un lien bien extérieur que celui qui forme le mot εὐσεβείς, qui rappelle l'ἐξευρόντα du n° 13.

peine qui frappe ceux qui n'ont pas su s'abstenir, les fait réfléchir et les empêche de récidiver[1].

FRAGMENTS LOGIQUES.

FRAGMENT 27[2].

La logique[3], comparée aux autres sciences, l'emporte de beaucoup sur elles, et réussit mieux même que la géométrie à démontrer ce qu'elle se propose; là où la démonstration géométrique échoue, la logique y arrive; et, en outre, la logique, si elle traite des genres, traite aussi des accidents du genre[4].

FRAGMENT 28[5].

C'est, à mon sens, une erreur complète de soutenir qu'il y a sur toute chose deux opinions contraires l'une à l'autre et qui sont également vraies. Et d'abord, je considère comme impossible que, si les deux opinions sont vraies, elles soient contraires l'une à l'autre, et que le beau soit contraire au beau, le blanc au blanc. Il n'en peut être ainsi; mais le beau et le laid, le blanc et le noir, voilà des contraires. De même, le vrai est contraire

1. Les fragments politiques n'ont rien de suspect ni dans le fond, ni dans la forme. On pourrait s'étonner peut-être de la précision technique de la classification des trois formes politiques; mais fondée sur les propriétés essentielles des trois formes de proportions, elle s'explique, et il serait difficile qu'elle ne fût pas d'un pythagoricien.

2. Extrait de Stobée, *Ecl. Phys.*, I, 4, p. 12, Mein. p. 3, sous le titre Ἐκ τῶν διατριβῶν.

3. Je lis λογικά, au lieu de λογιστικά, qu'on pourrait d'ailleurs conserver en lui donnant le sens de logique.

4. Tout ceci est peu clair, et encore on n'obtient cette obscure clarté qu'avec des hardiesses d'interprétation dangereuses, et qu'il est de toute nécessité de confesser.

5. Extrait de Stob., *Ecl. Eth.*, II, 4, p. 24, Mein.

au faux, et l'on ne peut pas produire deux opinions (contraires) ou vraies ou fausses : l'une est vraie, l'autre est fausse. En effet, celui qui loue l'âme de l'homme et accuse son corps ne parle pas du même objet, à moins qu'on ne prétende que parler du ciel, soit la même chose que parler de la terre. Mais non, ce sont là deux termes et non un seul. Que veux-je donc ici montrer ? C'est que celui qui dit que les Athéniens sont des gens habiles, de beaucoup d'esprit, et celui qui dit qu'ils ne sont pas reconnaissants, ne soutiennent pas des opinions contraires, car les contraires sont opposés l'un à l'autre sur un même objet, et ici il y a deux objets[1].

FRAGMENT 29.

Les dix notions universelles d'Archytas[2]. — D'abord toute espèce d'art porte sur cinq choses : la matière, l'instrument, la partie, la définition, la fin. La première notion, la substance, est une chose existant et subsistant par soi-même, et n'a pas besoin d'une autre chose

1. Il n'y a rien qui puisse faire suspecter ces deux fragments; et le mot d'Aristote (*Met.*, I, 6), que les philosophes antérieurs à Platon ne s'étaient pas occupés de dialectique ne suffit pas pour en faire rejeter l'authenticité. Ce n'est pas ici une théorie systématique : ce sont des remarques et des observations assez générales pour avoir pu être faites par les pythagoriciens.

2. On cite une édition de Venise, 1561 ou 1571, sous le titre : *Archytæ decem prædicamenta Dom. Pizimentio Vib. interprete*, dont l'existence même est mise en doute. Ce texte a été publié par Camérarius, Leips., 1564, sous le titre : Ἀρχύτου φερόμενοι δέκα λόγοι καθολικοί, sur un manuscrit donné par Bessarion à Jean Brasiator (J. Frankenstein, le premier docteur en théologie (1410) de Leipsig). Comment Bessarion en était-il devenu possesseur ? c'est ce qu'on ignore. Aucun des anciens ne mentionne l'ouvrage, et historiquement, comme au point de vue critique, on n'en peut soutenir un instant l'authenticité.

pour son essence, quoiqu'elle soit soumise à la génération, en tant qu'elle est une chose qui naît; car le divin seul est incréé et véritablement subsistant par lui-même; c'est parce que les autres notions sont considérées par rapport à la substance que celle-ci, par opposition à elles, est dite une chose subsistant par elle-même; mais elle ne l'est pas par rapport au divin. Les neuf notions paraissent et disparaissent sans entraîner la perte du sujet, du substrat, et c'est là ce qu'on appelle l'accident, l'accident universel. Car un même objet, qui devient grand ou petit selon la quantité, ne perd pas pour cela sa propre nature. Ainsi, un trop bon régime donne au corps un développement et une grosseur excessifs; la sobriété et la privation de nourriture l'amaigrissent; mais c'est toujours le même corps, le même substrat. De même encore, les hommes qui de l'enfance passent à la jeunesse sont toujours les mêmes quant à la substance, et ne diffèrent que de quantité. Le même objet qui devient tantôt blanc, tantôt noir, change pour la vue de qualité[1], sans changer d'essence. Le même homme, tantôt mon ami, tantôt mon ennemi, change dans ses dispositions et dans ce qu'on appelle la relation, mais ne change pas dans son essence; être aujourd'hui à Thèbes, demain à Athènes, ne change rien à l'être substantiel. De même encore, on reste aujourd'hui le même, sans changement quant à l'essence, qu'on était hier : le changement n'a eu lieu que dans le rapport du

1. Il y a dans le texte ποσότατι que conservent Orelli, Hartenstein, Müllach : c'est évidemment une erreur de copiste, amenée par le ποσότατι de la ligne précédente. Je lis ici ποιότατι, ou plutôt ποότατι, comme plus loin.

temps[1]; l'homme qui est debout est le même qui était assis, il n'a changé que de situation[2]; être en armes, être sans armes, n'est qu'un changement de possession; celui qui frappe et qui coupe est toujours le même homme quant à l'essence, il n'a changé que d'acte; celui qui est frappé ou coupé — ce qui appartient à la catégorie de la passion — garde, sans changement, son essence.

Les différences des autres catégories sont plus claires; celles de la qualité, de la possession, de la passion présentent quelques difficultés dans les différences; car on hésite sur la question de savoir si avoir la fièvre, frissonner, se réjouir appartiennent à la catégorie de la qualité, de la possession ou de la passion. Il faut distinguer: si nous disons, c'est la fièvre, c'est le frisson, c'est la joie, nous exprimons la qualité; si nous disons, il a la fièvre, le frisson, il a de la joie, c'est la possession. La possession diffère à son tour de la passion, en ce que la possession peut se concevoir par elle-même sans l'agent. La passion est un rapport à l'agent et ne se comprend que par celui qui la produit; si nous disons, il est coupé ou battu, nous exprimons le patient; si nous disons, il souffre, nous exprimons la possession.

Nous disons qu'il a dix notions universelles et pas davantage[3], comme on peut s'en convaincre par la division suivante : l'être est dans un sujet (une substance) ou n'est pas dans un sujet; celui qui n'est pas dans un

1. Littéralement du *quand*, τοῦ πότε λόγου.

2. Τοῦ κεῖσθαι.

3. Aristote n'a jamais fixé ce nombre, qu'il ne produit pas toujours complet, comme une loi nécessaire de l'entendement. C'est une exagération qui révèle le fanatisme d'un disciple.

sujet forme la substance[1]; celui qui est dans un sujet ou est conçu par lui-même, ou n'est pas conçu par lui-même; celui qui n'est pas conçu par lui-même constitue la relation, car les êtres relatifs, qui ne sont pas conçus par eux-mêmes, mais qui amènent forcément l'idée d'un autre être, sont ce qu'on appelle les rapports, σχέσεις. Ainsi, le terme de fils amène forcément la notion de père, celui d'esclave celle de maître, et de même tous les êtres relatifs, πρός τι, sont conçus dans un lien nécessaire avec autre chose, et non par eux-mêmes. L'être qui est conçu par soi-même ou bien est divisible, et alors il constitue la quantité; ou il est indivisible, et alors il constitue la qualité. Les six autres notions sont produites par le mélange des premières. La substance mêlée à la quantité, si elle est vue dans le lieu, constitue la catégorie du *où;* si elle est vue dans le temps, constitue celle du *quand.* Mêlée à la qualité, la substance, ou bien est active et forme la catégorie de l'action, ou elle est passive, et forme celle de la passion. Combinée avec la relation, ou bien elle est posée dans un autre, et c'est ce qu'on appelle la situation, ou elle est attribuée à un autre, et c'est ce qu'on appelle la possession. Quant à l'ordre des catégories, la quantité est placée après la substance et avant la qualité, parce que, par une loi naturelle, toute chose qui reçoit la qualité, reçoit aussi la masse, et que c'est d'une chose ainsi déterminée[2] qu'on peut affirmer

1. Il est sujet, substrat, substance lui-même.

2. C'est-à-dire que dans l'ordre logique des déterminations de l'essence, il faut, pour qu'une chose ait qualité, qu'elle soit déjà placée dans la catégorie de la quantité. Cet ordre est tout à fait étranger à Aristote, qui n'en donne et n'en fait pressentir aucun, sauf pour la

et exprimer la qualité. A son tour, la qualité précède la relation, parce que l'une est par soi-même, l'autre par un rapport; et il faut d'abord concevoir et exprimer une chose par elle-même, avant de la concevoir et de l'exprimer dans un rapport. A la suite de ces universaux viennent les autres. L'action précède la passion, parce qu'elle est une force plus grande; la catégorie de la situation précède celle de la possession, parce que être posé est une chose plus simple qu'être attribué, et qu'on ne peut concevoir une chose attribuée à une autre, sans concevoir la première comme posée quelque part. Celui qui est posé est aussi dans une situation, dans une situation quelconque, soit debout, soit assis, soit couché. Le propre de la substance est de ne pas admettre le plus et le moins, — l'homme n'est pas plus animal que le cheval par la substance, — et de ne pas admettre les contraires. Le propre de la qualité est d'admettre le plus et le moins, car on dit : plus et moins blanc, plus et moins noir. Le propre de la quantité, c'est d'admettre l'égal et l'inégal, car la palme n'est pas égale à l'arpent, et trois fois quatre doigts[1] valent la palme; cinq n'est pas égal à dix et deux fois cinq est égal à dix. Le propre de la relation est de réunir les contraires, car s'il y a un père, il y a un fils, et s'il y a un maître, il y a un esclave. Le propre du *où* est d'envelopper, du *quand* de ne pas demeurer, de la situation d'être posé, de la possession

substance, qui occupe nécessairement et naturellement toujours la première place dans les passages où il énumère les catégories. Hegel seul a essayé d'exposer la génération à la fois logique et réelle des catégories, qui, dans son système, sont à la fois les genres de l'être et les genres de la pensée.

1. Παλαίσται, petite palme de quatre doigts.

d'être attribué. Le composé de la substance et de la quantité est antérieur au composé de la qualité ; le composé de la substance et de la qualité est à son tour antérieur à celui de la substance et de la relation. Le *où* précède le *quand*, par ce que le *où* suppose le lieu qui a fixité et permanence ; le *quand* se rapporte au temps, et le temps, toujours en mouvement, n'a aucune fixité, et le repos est antérieur au mouvement. L'action est antérieure à la passion, la situation à la possession.

1. Catégorie de la substance.

La substance se divise en substance corporelle et substance incorporelle ; la substance corporelle en corps animé et corps inanimé ; les corps animés en corps doués de sensation et corps privés de sensation ; les corps doués de sensation en animaux et zoophytes, lesquels ne se divisent plus par des différences opposées [1]. Cependant l'animal se divise en raisonnable et irraisonnable ; l'animal raisonnable en mortel et immortel ; le mortel dans les subdivisions enfermées sous l'espèce, telles que homme, bœuf, cheval et le reste. Les espèces se divisent en individus qui n'ont aucune valeur propre [2]. Chacune des sections que nous avons obtenues plus haut par des divisions opposées est susceptible d'être également divisée à son tour, jusqu'à ce qu'on arrive aux individus indivisibles et qui ne sont d'aucun prix [3].

1. Si je comprends bien οὐκ ἀντιδιαιρούμενον μέν, cela veut dire qu'on ne peut plus diviser ce genre en espèces ; car c'est l'espèce qui divise le genre par des différences opposées.

2. L'espèce demeure et subsiste ; les individus meurent et disparaissent.

3. Il n'y a ici, comme on le voit, aucune discussion sur la nature de la substance : c'est une simple partition des catégories, éclaircie par

2. Catégorie de la quantité.

La quantité se divise en sept parties : la ligne, la surface, le corps, le lieu, le temps, le nombre, le langage. La quantité est ou continue ou discrète; il y a cinq quantités continues et deux discrètes, le nombre et le langage. Dans la quantité, on distingue celle qui est composée de parties ayant position les unes par rapport aux autres[1], telles que la ligne, la surface, le corps, le lieu; et celles dont les parties n'ont pas de position, comme le nombre, le langage et le temps; car, quoique le temps soit une quantité continue, cependant ses parties n'ont pas de position, parce qu'il n'est pas permanent, et que ce qui n'a pas de permanence ne saurait avoir de position. La quantité a donné naissance à quatre sciences : la quantité continue immobile constitue la géométrie; mobile, l'astronomie; la quantité discrète immobile constitue l'arithmétique; mobile, la musique.

3. Catégorie de la qualité.

La qualité se divise[2] en manière d'être, ἕξιν, et affection, διάθεσιν, qualité passive et passion, puissance et impuissance, figure et forme. La manière d'être est l'affection à un état de tension énergique, c'est la per-

des exemples. Ces divisions se trouvent déjà dans Porphyre, *Introd. à l'Organ. d'Aristote*, c. III.

1. Tout ceci est tiré d'Aristote, *catég.* VI : « La quantité est discrète ou continue : l'une est composée de parties qui ont une position les unes par rapport aux autres; l'autre, de parties qui n'en ont pas. La quantité discrète, c'est par exemple le nombre et le langage; la quantité continue, c'est par exemple la ligne, la surface, le corps, etc. »

2. Les manuscrits donnent διακεῖται, que conservent Orelli et Hartenstein. Il me paraît évident, comme à Müllach, que c'est une erreur de copiste pour διαιρεῖται.

manence, la fixité provenant de la continuité et de l'énergie de l'affection ; c'est l'affection devenue pour ainsi dire la nature, une seconde nature enrichie. On appelle aussi manière d'être, les qualités que la nature nous donne, et qui ne viennent ni de l'affection, ni du progrès naturel de l'être, comme la vue et les autres sens. La qualité passive comme la passion, est accroissement, intensité, affaiblissement. On rapporte à la qualité passive et à la passion, la colère, la haine, l'intempérance, les autres passions vicieuses, les affections maladives, la chaleur et le froid : mais tantôt on les range dans la catégorie de la manière d'être et de l'affection, tantôt de la qualité passive et de la passion[1]. On peut dire qu'en tant que l'affection est communicable, on peut l'appeler manière d'être ; en tant qu'elle cause une passion, on peut l'appeler qualité passive, mot qui se rapporte à sa permanence et à sa fixité. Car une modification renfermée dans la mesure s'appelle passion, πάθος. Ainsi, de celui à qui elle est communiquée, la chaleur tirerait le nom de manière d'être : ἕξις ; de la cause qui produit la modification[2], on dira que c'est la qualité passive ou la puissance de la passion, comme lorsqu'on dit de l'enfant : qu'il est coureur en puissance, philosophe en puissance, et, en un mot, lorsqu'à un moment donné l'être n'a pas la force d'agir, mais qu'il est possible qu'après une période[3] de temps écoulée cette puissance lui appartienne. L'impuissance c'est lorsque

1. Toutes ces définitions sont tirées des *Catégories* d'Aristote, c. VIII.
2. Müllach substitue sans nécessité ἀλλοιωθέντος à la leçon des manuscrits ἀλλοιοῦντος.
3. Je lis περιόδοις au lieu de παρόδοις, que je ne puis comprendre.

la nature se refuse à la possibilité d'accomplir certains actes, comme l'homme est impuissant à voler, le cheval à parler, l'aigle à vivre dans l'eau, et toutes les impossibilités naturelles.

On appelle figure, une conformation d'un caractère déterminé; forme, la qualité se montrant extérieurement par la couleur, ou la beauté ou la laideur se montrant à la surface par la couleur, et, en un mot, toute forme apparente déterminée sautant aux yeux. Il y en a qui limitent la figure aux choses inanimées, et réservent la forme aux êtres vivants. Les uns disent que le mot figure donne l'idée de la dimension de profondeur; et que la forme ne s'applique qu'à l'apparence superficielle : mais vous avez été instruits de tout cela[1].

4. Catégorie de la relation.

Les relatifs se divisent d'une manière générale en quatre classes : la nature, l'art, le hasard, la volonté. C'est une relation de nature que celle du père au fils, d'art que celle du maître au disciple, de hasard que celle de l'esclave au maître, de volonté que celle de l'ami à l'ami et de l'ennemi à l'ennemi, quoi qu'on puisse dire aussi qu'elles sont toutes naturelles[2].

5. Catégorie du *où*.

La division la plus simple est en six : le haut, le bas, en avant, par derrière, à droite, à gauche. Chacune de ces subdivisions a des variétés : ainsi dans le haut, il y

1. Μεμαθήκατε. Ce mot, comme quelques autres qu'on rencontrera plus bas, semble prouver que nous n'avons ici qu'une compilation de professeur, destinée à servir de canevas à des leçons.

2. C'est encore la théorie d'Aristote, *Cat.*, c. VII : « Les relatifs semblent en même temps être naturels, et si cela n'est pas exact de tous, cela l'est de la plupart. »

a de nombreuses différences, dans l'air, dans les astres, jusqu'au pôle, au delà du pôle ; et ces différences se répètent dans le bas ; les lieux eux-mêmes infiniment divisés sont soumis en outre à une infinité de différences : mais ce point très-ambigu sera expliqué[1].

6. Catégorie du *quand*.

Le *quand* se divise en présent, passé, futur. Le présent est indivisible, le passé se divise en neuf subdivisions, le futur en cinq : nous en avons parlé plus haut[2].

7. Catégorie de l'action.

L'action se divise en acte, discours, pensée ; l'action en œuvre des mains, œuvre des broches[3] et outils, œuvre des pieds : et, chacune de ces divisions se divise elle-même en œuvres propres qui ont aussi leurs parties. Le langage se divise en langue grecque, et langue barbare, et chacune de ces divisions a ses variétés, c'est-à-dire ses dialectes. La pensée se divise en un monde infini de pensées qui ont pour objet, les unes le monde, les autres, les choses hypercosmiques. Le langage et la pensée appartiennent vraiment à l'action[4], car ce sont des actes de la nature raisonnable ; en effet si on nous dit : que fait un tel ? nous répondons : il cause, il converse, il pense, il réfléchit et ainsi du reste.

8. Catégorie de la passion.

La passion se divise en passions de l'âme et passions du corps, et chacune en passions qui proviennent de l'action d'un autre, comme par exemple lorsque quelqu'un

1 et 2. Ces mots confirment l'observation déjà faite, p. 315, n. 1.
3. Δι' ὀϐέλων.... Hartenstein propose ingénieusement ὅπλων.
4. Je lis τοῦ ποιεῖν οὖσιν au lieu de ὑπὲρ τοῦ.

est frappé; et en passions qui naissent sans l'intervention active d'un autre, lesquelles reçoivent mille formes diverses.

9. Catégorie de la situation.

La situation se divise en trois : être debout, assis, couché[1] : et chaque division est à son tour subdivisée par les différences de place. Car on est debout ou sur ses pieds, ou sur le bout des doigts; ou le jarret tendu, ou le genou courbé ; la station diffère encore soit que les pas sont égaux, ou qu'ils soient inégaux ; qu'on marche sur ses deux pieds ou sur un seul. Être assis a les mêmes différences ; car étant assis on peut être droit, penché, renversé ; la position des genoux peut faire un angle droit ou un angle obtus ; les pieds peuvent être posés l'un par-dessus l'autre, ou autrement. Être couché de même : car on est couché à la renverse, la tête penchée en avant, ou de côté, le corps étendu, ou présentant soit une figure courbe, soit une figure angulaire. Ces divisions sont loin d'être uniformes ; elles sont au contraire très-variées. La position est encore sujette à d'autres divisions : car un objet peut être répandu comme le blé, le sable, l'huile, l'eau, et tous les autres solides, susceptibles de position, et tous les liquides que nous connaissons. Cependant être étendu appartient à la position, comme la toile et les filets.

10. Catégorie de la possession.

Avoir, se dit des choses qu'on met sur soi, comme se chausser, s'armer, se couvrir ; des choses qu'on met dans d'autres, et on l'applique au boisseau, à la bouteille,

1. Ce sont aussi les exemples d'Aristote, *Catég.* 7.

aux autres vases : car on dit que le boisseau a de l'orge, que la bouteille a du vin; il se dit aussi de la richesse, des possessions; on dit : qu'il a de la fortune, des champs, des bestiaux et autres choses de même nature[1].

FRAGMENT 30[2].

L'ordre des catégories est le suivant : au premier rang est placée la substance, parce qu'elle seule sert de

1. Conf. Arist., *Catég.* 15. Si nous n'avions que ce texte évidemment falsifié, nous n'aurions aucun doute sur la priorité d'invention et d'exposition systématique des dix catégories. Mais Simplicius et Iamblique, en affirmant qu'Archytas en est le premier auteur, font naître des soupçons plus justifiés, d'autant plus que le premier cite des fragments détachés de l'ouvrage du pythagoricien, qu'il avait certainement sous les yeux et dont il nous fait connaître le titre : « Archytas, dit-il, — et cela dans son Commentaire sur les *Catégories* d'Aristote, f. 2b, — Archytas a distingué les dix notions générales premières dans le livre intitulé Περὶ τοῦ παντός; il a éclairci la théorie par des exemples, montré l'ordre dans lequel elles sont les unes par rapport aux autres, les différences spécifiques de chacune d'elles, leurs propriétés communes et propres.... Iamblique, aux endroits nécessaires, a cité l'ouvrage d'Archytas, a réuni avec intelligence les fragments dispersés, et en a fait ressortir l'accord avec la théorie d'Aristote. Les différences, — et elles ne sont pas nombreuses, — ont été mises par lui sous les yeux du lecteur.... On peut donc dire que partout Aristote n'a voulu que suivre les traces d'Archytas. » On ne peut pas nier qu'on retrouve dans Platon quelques traces des catégories; mais s'il les avait connues dans ce développement, et avec cette précision technique, il est difficile de croire qu'il ne nous l'eût pas laissé voir. Il est certain, du moins, qu'au temps d'Iamblique, l'ouvrage passait généralement pour être d'Archytas, et jouissait d'une grande autorité, puisque lui et Simplicius lui font l'honneur de le comparer à celui d'Aristote; et assurément l'autorité de ces deux écrivains considérables mérite quelque respect. La question est donc moins certaine qu'on ne le suppose ordinairement, et il reste encore dans l'esprit du critique impartial quelques doutes très-légitimes. C'est le sentiment où persiste le savant M. Egger et qu'il avait déjà soutenu dans sa thèse, citée plus haut, p. 192, n. 1.

2. Simpl., *in Categ.*, f. 28 a.

substrat à toutes les autres, qu'on peut la concevoir seule et par elle-même, et que les autres ne peuvent être conçues sans elle : car tous les attributs ont en elle leur sujet, ou sont affirmés d'elle. La seconde est la qualité : car il est impossible qu'une chose ait une qualité sans avoir une essence.

FRAGMENT 31[1].

Toute substance physique et sensible par sa nature même, doit, pour être conçue par l'homme, ou bien être placée dans les catégories, ou être déterminée par elles, et ne peut être conçue sans elles.

FRAGMENT 32[2].

La substance a trois différences : l'une consiste dans la matière, l'autre dans la forme, la troisième dans le mixte de l'une et de l'autre[3].

FRAGMENT 33[4].

Ces notions, ces catégories ont des caractères communs et des caractères propres. Je dis que ce sont des caractères communs à la substance, de ne pas recevoir le plus et le moins ; car il n'est pas possible qu'on soit plus ou moins homme, Dieu ou plante ; de ne pas avoir de contraires ; car l'homme n'est pas le contraire de l'homme, ni le Dieu d'un Dieu ; il n'est pas non plus contraire aux autres substances, d'être par soi, et de

1. Simpl., *in Categ.*, f. 28 b.
2. Simpl., *in Categ.*, f. 34 a.
3. C'est la théorie si connue et si originale d'Aristote.
4. Simpl., *in Categ.*, f 34 b.

ne pas être dans un autre, comme la couleur glauque ou bleue est le propre de la substance de l'œil, puisque toute substance est par soi. Toutes les choses qui lui appartiennent intimement, ou les accidents sont en elle ou ne peuvent être sans elle.... à la qualité conviennent plusieurs des caractères de la substance, par exemple de ne pas recevoir le plus ou moins.

FRAGMENT 34[1].

C'est le propre de la substance de rester identique à elle-même, une en nombre, et d'être susceptible des contraires. La veille est contraire au sommeil, la lenteur à la vitesse, la maladie à la santé; et le même homme, un numériquement, est susceptible de toutes ces différences. Car il s'éveille, dort, se meut lentement ou vite, est bien portant, malade, peut, en un mot, recevoir tous les contraires semblables, pourvu que ce ne soit pas en même temps.

FRAGMENT 35[2].

La quantité a trois différences : l'une consiste dans la pesanteur, comme le talent; l'autre dans la grandeur, comme la double coudée; l'autre dans la multitude, comme dix.

FRAGMENT 36[3].

La substance est nécessairement première, ainsi que ses accidents : — et c'est ainsi qu'ils sont dans un

1. Simpl., *in Categ.*, f. 43 a.
2. Simpl., *in Categ.*, f. 48
3. Simpl., *in Categ.*, f. 58

certain rapport à autre chose ; après la substance viennent les rapports des qualités accidentelles[1].

FRAGMENT 37[2].

Une propriété commune qu'il faut ajouter à la qualité, c'est d'admettre certains contraires et la privation.... La relation reçoit le plus et le moins ; car c'est être plus, que d'être plus grand et plus petit qu'une autre chose, et cependant l'être reste toujours le même ; mais tous les relatifs n'en sont pas susceptibles[3] ; car on ne peut pas être plus ou moins père, frère, fils ; par où je n'entends pas exprimer les sentiments des deux parents, ni quel degré de tendresse les êtres du même sang et les fils des mêmes parents ont les uns pour les autres[4] : je veux parler uniquement de la tendresse qui est dans la nature de ces rapports.

FRAGMENT 38[5].

La qualité a certains caractères communs, par exemple, de recevoir les contraires et la privation : le plus et le moins se retrouvent dans les passions. C'est pour cela que les passions sont marquées du caractère

1. Les accidents essentiels sont susceptibles de rapports ; mais ils ne peuvent avoir de rapports qu'en tant qu'ils appartiennent à la substance, συνυπάρχοντα. — Outre les accidents essentiels, il y en a d'accidentels à la substance, ἐπίκτητα, qui évidemment ne peuvent venir qu'en seconde ligne.

2. Simpl., l. l., f. 67 a.

3. Le texte dit : ἄλλως πως ἐχόντων. Il me paraît nécessaire de lire, comme dans la ligne précédente : ποτ' ἄλλο πῶς ἐχόντων.

4. Au lieu de ποτ' ἄλλως, que je ne puis entendre, je lis ποτ' ἀλλήλως.

Simpl., l. l., f. 106 b.

de l'indétermination, parce qu'elles sont dans une mesure indéterminée plus ou moins forte.

FRAGMENT 39[1].

La relation est susceptible de conversion, et cette conversion, est fondée ou bien sur la ressemblance, comme l'égal et le frère, ou sur la dissemblance, comme le plus grand et le plus petit.... Il y a des relatifs qui ne se convertissent pas, par exemple, la science et la sensation; car on dit[2] la science de l'intelligible, la sensation du sensible[3]; et la raison, c'est que l'intelligible et le sensible peuvent exister indépendamment de la science et de la sensation, et que la science et la sensation ne peuvent exister sans l'intelligible et le sensible.... Le propre des relatifs, c'est d'exister simultanément les uns dans les autres, et d'être causes les uns des autres : car si le double existe, nécessairement existe la moitié; si la moitié existe, nécessairement existe le double, cause de la moitié, comme la moitié est cause du double.

FRAGMENT 40[4].

Puisque toute chose mue se meut dans un lieu, que l'action et la passion sont des mouvements en acte, il est clair qu'il faut qu'il y ait un lieu premier dans lequel soient et l'objet agissant et l'objet patient.

1. Simpl., l. l., f. 68 b.
2. Il faut sous-entendre : sans pouvoir renverser et convertir les termes. Conf. Fragm. 49.
3. Je lis encore ici τοῦ αἰσθητοῦ au lieu de τᾶς αἰσθάσιος.
4. Simpl., l. l., f. 108 b

FRAGMENT 41[1].

Le propre de l'agent est d'avoir en lui-même la cause du mouvement; le propre de la chose faite, du patient, est de l'avoir dans un autre. Car le statuaire a en soi la cause de faire la statue, le bronze a la cause de la modification qu'il subit, et en lui-même et dans le statuaire. Il en est de même des passions de l'âme : car il est dans la nature de la colère qu'elle s'éveille à la suite d'une autre chose, qu'elle soit excitée par une autre chose externe, par exemple par le mépris, le déshonneur, l'outrage : et celui qui agit ainsi envers un autre, a en lui-même la cause de son action.

FRAGMENT 42[2].

Le degré le plus élevé de l'action est l'acte : il y a trois différences à observer dans l'acte : car ou il s'accomplit dans la contemplation des astres; ou dans le faire, ποιέν, comme de guérir, de construire; ou dans l'agir, πράσσεν, comme de commander une armée, d'administrer les affaires de l'État. L'acte a lieu même sans raisonnement, comme dans les animaux sans raison. Ce sont là les contraires les plus généraux.

FRAGMENT 43[3].

La passion diffère de l'état passif; car la passion est accompagnée de sensation, comme la colère, le plai-

1. Simpl., l. l., f. 115 b.
2. Simpl., l. l., f. 116 b.
3. Simpl., l. l., f. 121 b.

sir, la crainte ; tandis qu'on peut souffrir quelque chose sans sensation : par exemple la cire quand elle se fond, la boue quand elle se sèche. De même l'œuvre faite diffère aussi de l'état passif : car la chose faite a subi une certaine action ; mais tout ce qui a subi une certaine action, n'est pas une chose faite : car une chose peut être dans un état passif par suite de manque et de privation.

FRAGMENT 44[1].

Il y a d'un côté, l'agent, de l'autre le patient ; par exemple, dans la nature, Dieu est l'être qui fait ; la matière l'être qui souffre : les éléments sont l'un et l'autre.

FRAGMENT 45[2].

Le propre de la possession est d'être une chose adventice, d'être une chose corporelle séparée de l'essence : ainsi la voile, les chaussures sont distinctes de celui qui les possède ; et ce ne sont pas là des propriétés naturelles, ni des accidents essentiels, comme la couleur bleue des yeux et la raréfaction : car ce sont là deux propriétés incorporelles, tandis que la possession se rapporte à une chose corporelle et adventice.

FRAGMENT 46[3].

Puisque les signes et les choses signifiées ont un but, que l'homme qui se sert de ces signes et de ces choses signifiées, doit remplir la fonction parfaite du

1. Simpl., l. l., f. 122 b.
2. Simpl., l. l., f. 135 b.
3. Simpl., l. l., f. 140 a.

discours, achevons ce que nous avons dit en établissant, que l'ensemble harmonieux de toutes ces catégories n'appartient pas à l'homme en soi, mais à un certain homme déterminé. Car de toute nécessité c'est un homme déterminé et qui existe quelque part, qui a qualité, et quantité, et relation, et action, et passion, et situation, et possession, qui est dans un lieu et dans un temps. Quant à l'homme en soi, il ne reçoit que la première de ces expressions : je veux dire l'essence et la forme; mais il n'a pas de qualité, il n'a pas d'âge, il n'est pas vieux, il ne fait ni ne souffre rien, il n'a pas de situation, il ne possède rien, il n'est pas dans le lieu, il n'existe pas dans le temps. Tout cela ce sont des accidents de l'être physique et corporel, mais non de l'être intelligible, immobile et enfin indivisible.

FRAGMENT 47[1].

Parmi les contraires les uns sont dits opposés l'un à l'autre par convention et par nature : ainsi le bien au mal, le malade à l'homme sain, la vérité à l'erreur; les autres comme la possession est opposée à la privation : tels que la vie et la mort, la vue et la cécité, la science et l'ignorance; les autres comme les relatifs, ainsi le double et la moitié, celui qui commande et celui qui est commandé, le maître et l'esclave; les autres,

1. Extrait d'un autre ouvrage d'Archytas, que Simplicius intitule : Περὶ ἀντικειμένων, et dont il dit, *in Categ.*, f. 141 b : « Aristote paraît encore, dans ce chapitre sur les oppositions, avoir profité du livre d'Archytas intitulé *Sur les Opposés*, que celui-ci n'avait pas fondu avec le *Traité sur les catégories*, mais dont il avait fait le sujet d'un livre à part. Voici quelle est la division que propose Archytas : Parmi les contraires, etc. »

comme l'affirmation et la négation, comme être homme et n'être pas homme, être honnête et ne l'être pas.

FRAGMENT 48[1].

Les relatifs naissent et disparaissent nécessairement simultanément : il est impossible que le double soit, et que la moitié ne soit pas, ni que la moitié soit et que le double ne soit pas; et si quelque chose devient double, il faut qu'en même temps la moitié devienne, et si le double est détruit, que la moitié soit aussi détruite.

FRAGMENT 49[2].

Des relatifs, les uns se répondent l'un à l'autre dans les deux sens : comme le plus grand, le plus petit, le frère, le semblable : les autres se répondent, mais non pas dans les deux sens. Car on dit également la science de l'intelligible, et la sensation du sensible, mais on ne dit pas la réciproque, l'intelligible de la science, le sensible de la sensation. La raison c'est que l'objet du jugement peut exister indépendamment de celui qui juge; par exemple, le sensible peut exister sans sensation, l'intelligible sans la science; tandis qu'il n'est pas possible que le sujet qui porte un jugement existe sans l'objet dont il juge : par exemple, il ne peut y avoir de sensation sans objet sensible, ni de science sans objet intelligible. Des relatifs qui se répondent réciproquement, les uns se répondent indifféremment, comme le semblable, l'égal, le frère. Car celui-ci est le semblable de ce-

1. Simpl., l. 1., f. 142 a.
2. Simpl., l. 1., f. 142 a.

lui-là, comme celui-là est le semblable de celui-ci, celui-ci est l'égal de celui-là, comme celui-là est l'égal de celui-ci. Il en est qui se répondent réciproquement, mais non pas indifféremment : car celui-ci est plus grand que celui-là, et celui-là est plus petit que celui-ci; celui-ci est le père de celui-là, et celui-là est le fils de celui-ci.

FRAGMENT 50[1].

Ces opposés se divisent en espèces qui se tiennent les unes aux autres : car, des contraires, les uns sont sans terme moyen, ἄμεσα, les autres en ont un. Il n'y a pas de moyen terme entre la maladie et la santé, le repos et le mouvement, la veille et le sommeil, le droit et le courbe, et les autres contraires. Mais entre le beaucoup et le peu, il y a la juste mesure; entre l'aigu et le grave, le consonnant; entre le rapide et le lent, l'égalité de vitesse ; entre le plus grand et le plus petit, l'égalité de mesure. Des contraires universels, il faut qu'il y en ait un qui appartienne à ce qui les reçoit : car ils n'admettent pas de moyen terme. Ainsi, il n'y a pas de moyen terme entre la santé et la maladie : tout être vivant est nécessairement ou malade ou bien portant; ni entre la veille et le sommeil : il faut nécessairement que tout être vivant soit ou éveillé ou endormi; ni entre le repos et le mouvement : il faut nécessairement que tout être vivant soit en repos ou en mouvement. Les opposés dont ni l'un ni l'autre ni l'un des deux n'appartient pas nécessairement au sujet qui les peut recevoir, ont des termes moyens : entre le blanc et le noir, il y a le fauve, et il n'est pas nécessaire

1. Simpl., l. l., 145 a.

qu'un animal soit ou blanc ou noir; entre le grand et le petit, il y a l'égal, et il n'est pas nécessaire qu'un être vivant soit ou grand ou petit; entre le rude et le mou, il y a le doux au toucher, et il n'est pas nécessaire qu'un être vivant soit ou rude ou mou. Il y a dans les opposés trois différences : les uns sont opposés comme le bien l'est au mal, par exemple la santé à la maladie; les autres comme le mal l'est au mal, par exemple, l'avarice à la débauche; les autres, comme n'étant ni l'un ni l'autre; par exemple, comme le blanc est opposé au noir, le pesant au léger. Des opposés, les uns ont lieu dans les genres de genres[1]; car le bien est l'opposé du mal, et le bien est le genre des vertus, le mal celui des maux. D'autres ont lieu dans les genres des espèces; la vertu est l'opposé du vice, et la vertu est le genre de la prudence et de la tempérance, le vice est le genre de la folie et de la débauche. D'autres ont lieu dans les espèces: le courage est l'opposé de la lâcheté, la justice de l'injustice, et la justice et le courage sont des espèces de la vertu[2], l'injustice et la débauche des espèces du vice. Les genres premiers, que nous appelons genres de genres, peuvent être divisés : les dernières espèces, qui se rapprochent immédiatement de l'objet sensible, ne sauraient plus être genres et ne sont qu'espèces. Car le triangle est le genre du rectangle, de l'équilatère et du scalène.... [3] l'espèce du bien.... [4].

1. L'auteur veut parler des genres généralissimes : πρῶτα εἴδη, ou γενικώτατα.

2. Au lieu de εἰ δέ ά δικαιοσύνα μὲν καὶ ἀδικία τᾶς ἀρετᾶς, je lis : εἴδη δὲ δικαιοσύνα καὶ ἀνδρεία.

3. Toute cette théorie est d'Aristote, catég. VI et V.

4. Ce commencement de phrase n'a aucun sens.

FRAGMENT 51[1].

51. Les opposés diffèrent les uns des autres en ce que pour les uns, les contraires, il n'est pas nécessaire qu'ils naissent en même temps et qu'ils disparaissent en même temps. Car la santé est le contraire de la maladie, le repos celui du mouvement : cependant chacun d'eux ne naît ni ne périt en même temps que son opposé. La possession et la privation de la production diffèrent en ceci : c'est qu'il est dans la nature des contraires qu'on passe de l'un à l'autre, par exemple, de la santé à la maladie, et de la maladie à la santé ; il n'en est pas ainsi de la possession et de la privation : de la possession on passe bien à la privation, mais la privation ne revient pas à la possession : le vivant meurt, mais le mort ne revit jamais. En un mot, la possession[2] est la persistance de ce qui est suivant la nature, la privation en est le défaut, la défaillance. Les relatifs naissent et disparaissent nécessairement en même temps ; car il est impossible que le double existe, et que la moitié n'existe pas ; que la moitié existe et que le double n'existe pas : si quelque double vient à naître, il est impossible qu'il ne naisse pas la moitié, et si quelque double est détruit, que la moitié ne soit pas détruite. L'affirmation et la négation sont des formes de proposition, et elles expriment émi-

1. Simpl., l. l., f. 151 b.
2. Simplicius (*ad cap.* XV des *Catégories* d'Aristote) donne une autre définition d'Archytas : « C'est pour cela qu'Archytas, dans le passage où il traite avec une exactitude rigoureuse du genre, dit que la possession, c'est d'être maître des attributs adventices, κράτησίν τινα τῶν ἐπικτήτων. »

nemment le vrai et le faux. Être homme est une proposition vraie, si la chose existe, fausse si elle n'existe pas. Il faut en dire autant de la négation : elle est vraie ou fausse suivant la chose exprimée[1].

En outre, entre le bien et le mal il y a un milieu, ce qui n'est ni bien ni mal; entre le beaucoup et le peu, la juste mesure; entre le lent et le vite, l'égalité de vitesse ; entre la possession et la privation, il n'y a pas de milieu. Car il n'y a rien entre la vie et la mort, entre la vue et la cécité. A moins qu'on ne dise que le vivant qui n'est pas encore né, mais qui naît, est entre la vie et la mort, et que le petit chien qui ne voit pas encore est entre la cécité et la vue. En s'exprimant ainsi on répond par un terme moyen accidentel, et non suivant la vraie et propre définition des contraires.

Les relatifs ont des termes moyens : car entre le maître et l'esclave, il y a l'homme libre, entre le plus grand et le plus petit, il y a l'égalité ; entre le large et l'étroit la proportion convenable: on pourrait trouver de même entre les autres contraires un milieu, qu'il ait ou n'ait pas de nom.

Entre l'affirmation (et la négation[2]), il n'y a pas de contraires, par exemple, entre être homme et n'être pas homme, être musicien et n'être pas musicien. En un mot, il est nécessaire d'affirmer ou de nier. On appelle affirmer lorsqu'on montre de quelque chose qu'elle est un homme, par exemple, ou un cheval, ou un

1. Le texte est incertain, le sens plus incertain encore. On retrouve ici des redites, des puérilités, du moins apparentes : car on ne peut guère juger de ces fragments ainsi détachés et isolés.

2. Mot que j'ajoute pour compléter le sens.

attribut de ces êtres, comme de l'homme, qu'il est musicien, du cheval, qu'il est belliqueux; on appelle nier, lorsqu'on montre de quelque chose qu'elle n'est pas quelque chose, pas homme, pas cheval, ou qu'elle n'a pas un attribut de ces êtres, par exemple, que l'homme n'est pas musicien, que le cheval n'est pas belliqueux; et, entre cette affirmation et cette négation, il n'y a rien.

FRAGMENT 52[1].

La privation et être privé est pris dans trois sens: car ou l'on n'a pas du tout la chose, comme l'aveugle n'a pas la vue, le muet la voix, l'ignorant la science; ou bien on ne l'a qu'en quelque sorte, comme l'homme qui a l'oreille dure a l'ouïe, l'homme qui a les yeux malades a la vue; ou bien on peut dire qu'en quelque sorte on ne l'a pas, comme on dit d'un homme qui a les jambes torses qu'il n'a pas de jambes, d'un homme qui a une mauvaise voix, qu'il n'a pas de voix.

1 Simpl., l. l., 155 a.

APPENDICE

RAPPORT

A L'ACADÉMIE

SUR LE

CONCOURS OUVERT DANS LA SECTION DE PHILOSOPHIE

Pour le Prix Victor COUSIN[1]

MESSIEURS,

Dans votre séance du 26 décembre 1868, sur la proposition de votre section de philosophie, vous aviez mis au concours pour le prix Victor Cousin à décerner en 1871, la question suivante : *De la Philosophie pythagoricienne.* Vous avez rappelé aussi, qu'eu égard aux circonstances, vous aviez prorogé au 1er juillet 1871, la date de clôture du concours, qui primitivement devait expirer le 31 décembre 1870.

Le sujet que l'Académie avait adopté se trouvait en outre déterminé par un programme dont il convient de reproduire expressément les articles :

« 1° Soumettre à un examen critique les traditions que l'antiquité nous a laissées sur la personne et les doctrines de Pythagore ;

2° Expliquer et comparer entre eux tous les fragments qui

1. Extrait du Compte rendu des séances et travaux de l'Académie des sciences morales et politiques ; cinquième série, t. XXVI, p. 211.

nous restent de ses disciples immédiats, en discuter l'authenticité, en montrer les ressemblances et les différences, en dégager le fonds commun;

3° Rechercher l'influence que le pythagorisme a exercé sur les autres systèmes philosophiques de l'antiquité grecque, particulièrement sur le platonisme et le néoplatonisme;

4° Suivre la tradition pythagoricienne à travers le moyen âge et la philosophie de la Renaissance;

5° Faire la part de la vérité et de l'erreur dans la philosophie pythagoricienne; montrer l'influence qu'elle a eue non-seulement sur la philosophie, mais encore sur les sciences. »

Évidemment il suffit de jeter les yeux sur ce programme pour reconnaître l'importance, l'attrait, mais aussi les délicatesses extrêmes, on dirait bien les embarras inextricables que présente un semblable sujet. Dégager d'une légende qui date de plus de deux mille ans les parcelles de vérité historique qui peuvent y être contenues, sur la base étroite et instable de textes rares, épars, mutilés, interpolés, contestés, asseoir l'exposition d'une doctrine qui appartient aux mythes presque autant qu'aux systèmes, lui restituer néanmoins, sans rien donner à la fantaisie, sans tomber dans les anachronismes, sans la teindre de couleurs étrangères, sa physionomie propre et son caractère original; rechercher quelle influence cette philosophie a pu exercer sur les théories les plus considérables qu'ait enfantées l'esprit humain, et suivre à travers les siècles le cours d'une tradition souvent interrompue, quoique sans cesse renaissante, plus encore que d'un enseignement consistant et nettement défini; enfin, d'une main ferme à la fois et exercée séparer de l'erreur, de l'illusion, de la fable les données impérissables, qui, au souffle du temps et du génie, ont fécondé toute les parties de la connaissance humaine; voilà en effet la tâche qu'il fallait remplir pour répondre au programme que vous aviez proposé. Programme vaste, assurément, et qui était de nature à séduire autant qu'à rebuter; programme plein d'intérêt et qui répond, à n'en pas douter, aux vœux les plus chers de l'illustre M. Cousin! car pénétrer au cœur du pythagorisme, n'est-ce point pénétrer au plus intime de cette antiquité grec-

que qui recèle dans son sein tant d'inestimables trésors? Ajoutons d'ailleurs que les travaux innombrables que le pythagorisme a déjà suscités soit à l'étranger, soit parmi nous, devenaient ici, en quelque sorte, un obstacle plus encore qu'un secours. Si effectivement c'était une obligation étroite que de les connaître, il devenait indispensable de les dominer. L'érudition la plus consommée n'était donc qu'une condition secondaire, quoique nécessaire, de réussite. Ce qu'exigeait principalement une pareille étude, c'était la sagacité, la rectitude, l'élévation d'esprit d'un philosophe. Aussi, et en raison des difficultés même du sujet mis au concours, l'Académie regrettera sans doute, mais ne s'étonnera peut-être pas que son appel, surtout au milieu des angoisses de la patrie et de l'horreur des armes, n'ait été que peu entendu ou écouté. Un seul mémoire a été déposé en temps utile au secrétariat de l'Institut. Heureusement, malgré d'assez graves lacunes et des imperfections inévitables, ce mémoire se trouve être d'un ordre supérieur et semble digne sous beaucoup de rapports, Messieurs, d'obtenir vos suffrages. Tel est du moins le sentiment auquel s'est arrêtée votre section de philosophie :

Le Mémoire inscrit sous le nº 1, et qui a pour devise ce verset de Job (v, 7) : « *L'homme est né pour travailler comme l'oiseau pour voler*, » se compose de deux volumes petit in-4º, dont le premier comprend 268 pages et le second 289 pages d'une écriture ordinaire ; le texte y est, de plus, accompagné de notes multipliées, qui attestent le scrupule de l'auteur à ne rien avancer qu'il ne prouve, qui toutes offrent d'utiles points de repère ou de précieux éclaircissements, dont quelques-unes même forment à elles seules autant de petites dissertations ; qui, par leur succession, en un mot, au lieu d'être, comme trop souvent il arrive, une surcharge pédantesque, constituent pour tout l'ouvrage un commentaire perpétuel et lumineux. C'est pourquoi il est impossible de n'être pas frappé dès l'abord de la solidité de cette composition. Or, à mesure qu'on en parcourt les détails, cette première impression se fortifie, loin de s'affaiblir, et si certaines parties, traitées sans doute trop à la hâte, paraissent demander des remaniements ou des additions, on

s'assure que l'essentiel du travail n'est point à reprendre et que l'ensemble reste satisfaisant.

I

Nous ne savons rien de certain touchant Pythagore, si ce n'est qu'il a existé : le lieu et la date de sa naissance, le lieu et la date de sa mort, les événements qui ont rempli sa vie et qui l'ont terminée, les voyages qu'il a faits, les réformes qu'il a opérées ou les prodiges qu'il est censé avoir accomplis, l'organisation, le rôle, les vicissitudes suprêmes de l'Institut qu'il avait fondé; tout est demeuré d'une obscurité impénétrable, ou devenu un thème de discussion, une légende, presque un sujet de roman. C'est avec une rare patience d'investigation que l'auteur du Mémoire nº 1 s'est appliqué à déterminer sur ces différents points non pas le vrai (il eût tenté l'impossible), mais le vraisemblable. Après des considérations générales, relatives aux œuvres du génie grec, où il marque en particulier la place de l'œuvre de Pythagore, il affirme de cette œuvre qu'elle fut poétique par sa forme et ses procédés d'exposition, religieuse et politique par son but, spéculative et scientifique par son principe et ses résultats définitifs, se posant ainsi en quelque façon un théorème dont son travail tout entier est destiné à fournir la démonstration. Il l'observe d'ailleurs justement. Pour concevoir un aussi grand dessein, sinon pour l'accomplir, « il fallait non-seulement des doctrines, des livres, des discours, mais un homme, une volonté, un caractère, dont l'ascendant personnel dépassât souvent de beaucoup la valeur théorique de ses conceptions et de ses idées. De là l'importance, la nécessité d'une biographie de Pythagore qu'exigerait à lui seul son rôle de réformateur politique [1]. »

De tous les écrits que l'antiquité avait spécialement consacrés au sage qui, le premier, décora l'université du nom de Cosmos et prononça le mot de philosophie, nous ne possédons plus que

1. T. I, p. 81.

trois bibliographies proprement dites; ce sont celles de Diogène de Laërte, de Porphyre et de Jamblique, auxquelles on joint d'ordinaire les courts fragments d'un anonyme qu'a recueillis Photius. L'auteur du Mémoire commence par soumettre ces documents à une critique sévère, mais non point excessive, et ce n'est qu'après les avoir discutés, qu'il les emploie, en les contrôlant ou en les complétant les uns par les autres, à tracer de la vie de Pythagore le crayon le moins imparfait qui apparemment en ait encore été donné. Aucun des textes anciens, presque aucune des dissertations des modernes, rien à peu près de ce qui pouvait contribuer à illustrer ces biographies n'a été par lui négligé, et il n'y a qu'à le féliciter de ses efforts pour se représenter, telle qu'elle a dû être, cette existence extraordinaire, mais si souvent transfigurée ou défigurée. On eût désiré toutefois qu'il tînt plus grand compte de Phérécyde qui passe pour avoir été le maître principal et comme le prédécesseur immédiat de Pythagore; de même que l'on voudrait qu'il eût encore plus fortement accusé le rôle d'initiation et le caractère théocratique qui semblent avoir appartenu au chef de l'école italique. Il y a, en effet, pour répéter de Pythagore ce que disait Pascal en parlant d'Archimède: « il y a des gens d'esprit dont la grandeur est invisible aux rois, aux riches, aux capitaines » et qui cependant servent mieux la cause de l'humanité que ne le font « tous ces grands de chair. » Ce sont eux qui rapprochent les peuples par la diffusion des idées plus encore que les conquérants par la violence. Tel paraît avoir été le rôle de Pythagore. Homme de l'Occident, il y a apporté les lumières de l'Orient, où l'ont conduit incontestablement ses voyages, quelque terme qu'on doive leur assigner. Ce n'est point un pur Grec, comme Socrate, par exemple, ou comme Épicure, qui n'ont jamais quitté le sol de leur patrie. C'est aussi un Asiatique. Car c'est un hiérophante, un mystagogue, presque un thaumaturge, un enthousiaste, un inspiré; c'est au moins un ardent propagateur du régime théocratique, lequel s'efforce même par l'artifice, d'implanter l'idée d'ordre mais d'aristocratie sur une terre de démocratie et de liberté. Ainsi s'explique notamment, malgré l'admiration dont il est saisi, son

antipathie déclarée contre Homère, dont les poëmes ironiques et sublimes protestent, au nom de la libre activité grecque, contre la tyrannie des Dieux. Il est probable que c'est là même qu'il faut chercher le secret de la persécution implacable qui, dans la grande Grèce, s'éleva contre l'Institut pythagorique et qui alla jusqu'à l'anéantir après l'avoir dispersé.

L'histoire de cet institut se trouve inséparable de l'histoire même de Pythagore. Aussi, l'auteur du Mémoire nº 1 n'a-t-il eu garde d'omettre d'en présenter le tableau. C'est avec l'érudition étendue et discrète que j'ai déjà signalée, c'est avec le même vouloir, en un sujet tout conjectural, d'approcher de la vérité, autant que le permettent la critique des traditions et la comparaison des textes, qu'il nous expose jusque dans les plus minutieux détails ce qu'étaient l'organisation, la constitution, les règlements de l'ordre établi par Pythagore en même temps qu'il en marque expressément le caractère politique, mais plus encore le caractère moral et religieux. Et, assurément, on doit lui savoir gré de l'insistance qu'il met à faire comme revivre sous nos yeux une réalité disparue depuis tant de siècles. Cependant, comment ne pas regretter que ce désir de restituer le passé emporte par instant hors de mesure un esprit ordinairement si juste? Ainsi, de toute évidence, ce n'est que par une exagération, qui n'est même pas exempte de bizarrerie, qu'après avoir essayé plusieurs rapprochements ingénieux, il en vient à se figurer et se laisse aller à prétendre que l'Institut pythagorique « c'est déjà l'Église romaine[1]. » Quoi qu'il en soit, ce que l'Académie demandait, avant tout, c'était une étude de l'école philosophique de Pythagore, par l'étude même des fragments pythagoriciens. Or, c'est précisément dans l'interprétation de ces textes, sinon toujours dans la discussion de leur authenticité, que l'auteur du Mémoire nº 1 fait paraître un mérite vraiment supérieur.

1. T. *I*, p. 113.

II

Pythagore a-t-il écrit? ou bien l'enseignement qu'il donnait à Crotone était-il un enseignement purement oral en même temps qu'essentiellement secret, de telle façon que d'infidèles disciples l'auraient seuls divulgué dans les ouvrages qu'on a mis sous le nom de leur maître, ou qui ont paru sous leurs propres noms? Dans quelle proportion l'orphisme et le pythagorisme ont-ils influé l'un sur l'autre, et quelle part convient-il de leur assigner dans le mouvement des idées à dater du sixième siècle avant notre ère? Quelles sont les compositions rapportées à l'école de Pythagore que l'on est autorisé à considérer comme authentiques? Ne découvre-t-on point dans les *Vers d'Or*, au milieu d'interpolations de provenance peut-être chrétienne ou du moins néopythagorique, un fonds de pythagorisme primitif? Tandis que l'ouvrage prétendu de Timée de Locres n'est qu'une pâle imitation de la manière et de la doctrine pythagoriciennes, n'y a-t-il aucun crédit à accorder au *Traité du Monde* par Ocellus de Lucanie? Surtout, quelle est la valeur des fragments attribués à Archytas et à Philolaüs, et jusqu'à quel point peuvent-ils être éclaircis par les principaux dialogues de Platon et par la *Métaphysique* d'Aristote? Tous ces problèmes se posaient ici, ou, pour mieux dire s'imposaient comme d'eux-mêmes. L'auteur du Mémoire les a tous résolûment abordés, et ce n'est que justice de louer le tact, le savoir avec lesquels il les a pour la plupart résolus. Néanmoins, à cet éloge se mêlent des restrictions de plus d'une sorte. En premier lieu, l'auteur n'a pas suffisamment établi l'authenticité des fragments de Philolaüs, contestée en Allemagne récemment encore. D'un autre côté, s'il rappelle que les pythagoriciens se plaisaient à présenter leurs préceptes moraux sous la forme de similitude Ὅμοια, il ne produit de cette littérature morale aucun échantillon. Il était pourtant facile de citer, et il n'était guère permis d'omettre les ὅμοια ou *Similitudes* de Démophile, dont la date, quoique ancienne, est incertaine; les Γνῶμα



χρυσαὶ ou *Sentences d'or* de Démocrate qui florissait vers la CXe Olympiade; les Γνῶμαι ou *Sentences* de Secundus qui vivait sous Adrien; tous les trois philosophes pythagoriciens, et dont Lucas Holstenius notamment a publié le texte en 1638 (*Romæ*) avec une traduction latine en regard. Enfin, l'auteur du Mémoire n° 1 ne s'en prendra qu'à lui-même, si nous avons à lui adresser relativement à cette partie de son travail un dernier reproche. Effectivement, en terminant l'examen des écrits pythagoriciens, il ajoute : « On ne peut et on ne doit pas juger d'ensemble la question d'authenticité. C'est par un examen de détail, c'est par la critique des fragments pris un à un qu'on se formera une opinion précise, claire et fondée. J'ai cru donc utile et même nécessaire de joindre à ce Mémoire une traduction des fragments d'Archytas et de l'accompagner des observations critiques relatives à chacun d'eux. C'est le même travail que j'ai entrepris pour Philolaüs, quoique la monographie de M. Boeckh laisse peu de chose à faire à la critique [1]. » Or, on éprouve une déception presque chagrinante à ne point trouver joint au Mémoire n° 1 un complément si considérable, quoique si modestement annoncé.

La base d'exposition qu'a établie l'auteur n'en est pas moins, malgré tout, aussi sûre qu'on était en droit de l'espérer ; il lui a même donné, si je ne m'abuse, une consistance qui ne se rencontre dans aucun des travaux antérieurs dont le pythagorisme a été l'objet.

L'exposition elle-même, qui s'étend de la page 222 à la page 268 du premier volume, et qui occupe les 182 premières pages du second volume se partage en huit divisions : 1° Le nombre; 2° les éléments du nombre; 3° le monde; 4° le système des nombres dans le monde; 5° l'harmonie; 6° l'harmonie céleste; 7° la vie du monde, les éléments, l'espace, le temps; 8° l'âme, la science, la morale, l'art.

Il ne serait guère possible d'analyser, sans les reproduire presque intégralement, ces deux cent vingt-huit pages d'expo-

1. T. I, p. 220. J'ai comblé ces lacunes et répondu à ces objections quand je n'ai pas pu m'y rendre.

sition, tellement les textes originaux y ont été condensés par une main maîtresse de sa matière ; si étroit est l'enchaînement qui y relie entre elles les déductions, si abstruses sont les doctrines qu'il s'agit de mettre en pleine lumière ! il faut lire ce morceau capital.

Sans doute la perfection n'y règne point d'un bout à l'autre. On s'y heurte à bien des problèmes qui attendent encore une solution, ou parfois encore, on s'y meut péniblement à travers bien des obscurités. D'autre part, on regrette que l'auteur, cédant au naturel embarras qu'il éprouve à fixer par des termes précis des idées vagues et fuyantes, applique trop souvent en un sujet tout grec les formules du langage hégélien. Il y a là en effet disparate et anachronisme. Mais, au demeurant, quelle connaissance de certaines parties de l'antiquité ! Quelle conscience scrupuleuse dans la critique ! Et comme tous les lieux communs qui ont cours sur le pythagorisme s'évanouissent à mesure que se déploie cette savante exposition ! Le pythagorisme n'est-il qu'un indiscret mélange de conceptions vaines, qu'un système mal digéré, d'incohérentes abstractions, qu'un amas confus de métaphores étranges et d'allégories raffinées ? Ou au contraire le pythagorisme recèlerait-il une doctrine d'une portée souveraine, et dont les ténèbres accumulées par les âges nous empêcheraient seules d'apercevoir l'incomparable splendeur ? Entre ces deux opinions extrêmes, sans engouement, mais sans prévention défavorable, aussi peu désireux de rabaisser le pythagorisme que de l'exalter, uniquement préoccupé de constater ce qui est et non point d'imaginer ce qui aurait pu être, l'auteur du Mémoire n° 1 a su tenir un milieu, d'où il semble que se découvrent au vrai, comme d'un centre de perspective, la force surprenante et la faiblesse irremédiable, les défectuosités choquantes et les poétiques beautés des différentes théories dont se compose cette antique philosophie. Qu'est-ce que le nombre ? « la mesure, la limite des contraires, le point où pénètrent et se réalisent les contraires, principes nécessaires de toute existence et de toute pensée[1]. » Que sont les nombres? les rapports des choses et

1. T. I, p. 288.

les choses elles-mêmes, car les choses ne vont pas sans les rapports, non plus que les rapports ne vont sans les choses. Qu'est-ce que l'harmonie? la mesure des rapports par les nombres, et ainsi l'harmonie de la flûte du pauvre berger est la même que celle qui retentit dans les profondeurs immenses du Ciel[1]. Qu'est-ce que le monde? un système de rapports qui déterminent les nombres, une suprême harmonie. Qu'est-ce que l'âme? un nombre qui se meut, une harmonie qui se dispose elle-même[2]. Qu'est-ce que la vie de l'âme ou la vie du monde? encore une mesure de rapports par les nombres, c'est-à-dire encore une harmonie. La physique, la musique, l'astronomie, la médecine, la morale, la politique, la religion ne sont que des expressions diversifiées de l'universelle harmonie. Et enfin qu'est-ce que Dieu? « l'Un premier qui attire à soi et absorbe en soi l'infini et développe de soi le fini; » le nombre avant le nombre, l'unité d'où procèdent et à laquelle se ramènent les nombres sans qu'elle cesse d'être unité; tétractys ou décade comme principe des nombres, et comme principe de toute harmonie, ineffable unité où se concilient les contraires, unité inséparable peut-être, quoique distincte des nombres. Qui ne croirait, à parcourir ces propositions dont le Mémoire nº 1 comprend le complet et systématique exposé, qui ne croirait que la philosophie pythagoricienne est, je ne dirai pas une philosophie spiritualiste, mais bien une espèce d'idéalisme transcendant? Cependant ce serait se méprendre, car il faut poursuivre. Le nombre est-il ou n'est-il pas? et s'il est, qu'est-il? Est-il matière ou est-il esprit? Pour les pythagoriciens, le nombre est, et il est corps, sans qu'ils prennent souci d'expliquer comment par le nombre se produisent les vivants, s'individualisent les êtres, se réalisent l'étendue et toutes les autres propriétés qui appartiennent aux corps. Mais à ce compte, l'âme est corps, puisqu'elle est un nombre, et dès lors l'immortalité de l'âme ne se réduit-elle pas à l'immortalité du nombre, de même que la doctrine de la métempsycose ne se trouve être, à l'interpréter exactement, qu'une théorie de la transformation

1. T. I, p. 118.
2. T. II, p. 285.

des corps par la transformation des nombres. Il y a plus; au sommet est l'Un antérieur et supérieur aux choses, mais père du nombre concret, de la monade, du germe, de même que l'Un nombre est le père des figures. Cette unité, d'où procèdent et à laquelle se ramènent les nombres, par cela même qu'elle est le nombre avant le nombre, n'est-elle pas conséquemment le corps avant les corps? Quoique l'Un père du nombre et le nombre un soient parfois distingués, ces deux unités pour l'ancien pythagorisme ne se confondent-elles pas en une seule? Et de la sorte toute la philosophie pythagoricienne qui par certains côtés donne ouverture au dualisme, ne se résout-elle point en un panthéisme indécis, panthéisme mécanique tour à tour et dynamique? C'est qu'en effet lorsqu'on est parvenu à toucher le fond du pythagorisme, on demeure convaincu qu'en dépit du mystère où elle s'enveloppe et des maximes brillantes qui en dissimulent la matérialité, la métaphysique pythagoricienne n'est qu'une physique. Aussi bien le moyen qu'il en fût autrement d'une doctrine qui repose tout entière sur des conceptions arithmétiques et géométriques ou qui du moins s'y termine? Comme si l'arithmétique et la géométrie, la science de la quantité et la science de l'étendue étaient susceptibles d'avoir ailleurs que dans le monde des corps leurs applications! Pythagore a indubitablement préparé l'avénement du spiritualisme et de l'idéalisme. Mais Pythagore lui-même n'a été, en définitive, qu'un philosophe de la nature, qu'un pur et simple physicien. Ce sont là les conclusions qu'a excellemment justifiées par les textes l'auteur du Mémoire nº 1. Comment du reste ne pas le reconnaître? En ramenant à leurs termes véritables les théories pythagoriciennes, on n'en met point à néant l'importance, et la réalité qui subsiste dans cette philosophie, après qu'on l'a dégagée d'apparences trompeuses, conserve encore assez de grandeur pour qu'il soit aisé de comprendre que le pythagorisme ait exercé sur les autres systèmes philosophiques de l'antiquité grecque une influence, ou perpétué à travers le moyen âge et la philosophie de la Renaissance une tradition qui demandent à être expressément signalées.

III

Soit qu'il se sentît fatigué par un long effort, soit que le défaut du temps ne lui ait pas permis de pousser à bout son entreprise, soit enfin que son érudition ne s'étende pas à toute l'histoire de la philosophie (et qui pourrait se flatter de ne rien ignorer dans l'immensité des doctrines philosophiques?), l'auteur du Mémoire n° 1 s'est montré inférieur à lui-même dans l'accomplissement de cette partie nouvelle de sa tâche. Est-ce à dire que l'histoire qu'il retrace des influences du pythagorisme se trouve absolument dénuée de mérite ou qu'elle manque d'exactitude? Nullement, mais elle n'offre ni originalité qui attache, ni étendue qui suffise, et ne porte pas même sur tous les points qu'il eût été nécessaire d'explorer. Ainsi, c'était assez certainement de mentionner, comme l'a fait l'auteur, les disciples immédiats de Pythagore, Alcméon de Crotone, Hippase de Métaponte, Ecphante de Syracuse. Mais suffisait-il, relativement à Xénophane, à Héraclite, à Empédocle, à Anaxagore, de quelques mots jetés en passant? Qu'on y songe, Xénophane et Héraclite étaient les contemporains de Pythagore ; Empédocle, à tort ou à raison, passe pour s'être formé à son école ; Anaxagore, venu peu après le chef de l'école italique, est le premier philosophe ionien qui ait reconnu dans le monde la présence d'un principe intelligent. Dès lors, quel intérêt n'y avait-il pas à rechercher avec détail, en confirmant les textes, en interrogeant les traditions, quels pouvaient avoir été les rapports du philosophe de Samos avec de tels émules, ou en quoi avaient pu relever de lui de tels successeurs! Manifestement d'ailleurs, l'intérêt allait croissant lorsqu'il s'agissait de rapprocher de Pythagore, Platon et Aristote. Aussi l'auteur du Mémoire a-t-il ici beaucoup plus insisté. Toutefois, même en ce qui regarde Platon, il a été trop succinct. Peut-être en effet ne l'a-t-on pas assez remarqué. Ce n'est pas sans une espèce de monotonie qui tourne au détriment de l'artiste, que



dans ses dialogues inimitables, Platon introduit presque toujours le même personnage dominant, le personnage de Socrate, par où il donne à entendre que Socrate a été son unique maître. Que n'a-t-il aussi parfois évoqué sur la scène philosophique, la grande figure de Pythagore! L'égoïsme de la gloire chez Platon a fait tort à son divin génie, et si je l'ose dire, il a manqué d'art parce qu'il a manqué de reconnaissance; car s'il ne doit pas tout à Pythagore, que ne lui doit-il pas! Ce n'est pas seulement en physique et dans le *Timée* que Platon pythagorise. Sa politique, sa morale, sa psychologie même lui viennent de Pythagore plus encore que de Socrate, et si le mouvement ordonné de la dialectique, si le vol de l'amour l'élèvent en métaphysique à des régions où Pythagore n'a pas eu accès, n'est-ce point à Pythagore qu'il emprunte la base d'où il prend son élan? Nous en avons pour garant la parole irrécusable d'Aristote : les Idées de Platon, ce sont les nombres de Pythagore.

Aristote est effectivement un des témoins les plus autorisés auxquels on se puisse adresser quand on cherche à pénétrer le sens des théories pythagoriciennes. L'auteur du Mémoire l'a donc très-souvent et très-utilement consulté. C'est pourquoi on s'étonne qu'à fréquenter Aristote, il n'ait pas à remarquer davantage combien le Stagirite lui-même procède de Pythagore. Platon et Pythagore, voilà les deux hommes contre lesquels Aristote a dirigé avec le plus de persistance les traits de son âpre critique, et conséquemment, c'est devenu un lieu commun que d'opposer Aristote à Platon, sinon à Pythagore. Néanmoins plus on y regarde de près, plus on se convainc que c'est Platon qui, en grande partie, a fait Aristote, de même que plus on se persuade qu'il existe d'intimes affinités entre la métaphysique de Pythagore et la métaphysique d'Aristote, qui elle-même, par plus d'un endroit, n'est en réalité qu'une physique. Ce qui prouve jusqu'à l'évidence que des liens étroits rattachent au Pythagorisme les théories de Platon et d'Aristote, c'est qu'entre les mains d'interprètes infidèles ou de disciples rétrogrades tels que Speusippe, dont l'auteur du Mémoire a remarquablement disserté, ces doctrines se résolvent successivement

en deux syncrétismes, qui, nonobstant des divergences profondes, offrent ce caractère commun d'être, par dégénérescence, comme un retour ou plutôt comme un recul vers le pythagorisme. Ce sont le Stoïcisme et le Néoplatonisme. Or et les rapports du stoïcisme et ceux du néoplatonisme avec le pythagorisme, quoique indiqués par l'auteur du Mémoire nº 1, l'ont été d'une manière beaucoup trop rapide, partant incomplète. En tout il n'a point pris assez de soin d'étudier le jeu secret d'où résulte la pénétration des philosophies les unes par les autres et qui détermine, avec leurs développements à travers les âges, leur influence sur la vie et sur les mœurs. Ainsi, nul doute que ce ne soit, avant tout, l'esprit étrusque qui ait été comme l'âme des choses romaines. Comment croire néanmoins que la philosophie qui, au sixième siècle avant notre ère, occupa toute l'Italie, soit restée étrangère à des institutions qui nous apparaissent d'abord assises sur la triple base de l'aristocratie, du pontificat et du droit? « Le jurisconsulte Paul, écrivait Montesquieu [1], dit que l'enfant naît parfait au septième mois et que la raison des nombres de Pythagore semble le prouver. Il est singulier qu'on juge ces choses sur la raison des nombres de Pythagore». Le jurisconsulte Paul est du troisième siècle de notre ère et a laissé, entre autres écrits, un petit recueil intitulé *Sententiarum receptarum libri quinque*, qui renferme les éléments du droit romain suivant l'ordre de l'Édit perpétuel. Le détail étrange que relève Montesquieu atteste de quelle empreinte durable le pythagorisme avait marqué l'esprit romain. Il est fâcheux que l'auteur du Mémoire qui a touché à cet ordre de considérations ne s'y soit pas arrêté davantage. Il est fâcheux également qu'il n'ait fait qu'à peine articuler le nom du philosophe pythagoricien *Sextius*, dont les *Sentences* sont parvenues jusqu'à nous, qui vivait sous Auguste, et pour lequel Pline l'Ancien professait une estime particulière et auquel Sénèque, un de ses admirateurs, accordait cette louange qu'il avait écrit en grec, mais qu'il pensait en Romain : « *Sextium ecce maxime lego, virum acrem, Græcis verbis, Romanis moribus philosophan-*

1. *Esprit des Lois*, liv. XXIX, ch. XXI.

tem[1]. » N'était-ce donc point une bonne fortune que de rencontrer en plein monde romain, dans ce monde généralement si pauvre en philosophes, un représentant assez accrédité des doctrines pythagoriciennes pour avoir donné naissance à une secte, à la secte des Sextiens ?

IV

Il serait fastidieux d'insister sur tout ce que la partie historique du Mémoire nº 1 laisse à désirer. On ne peut s'empêcher néanmoins d'observer que l'auteur ne remplit pas mieux notre attente, lorsque de l'antiquité il passe au moyen âge et à la renaissance. Si, en effet, il rappelle des écrits où saint Augustin pythagorise, il omet les six livres de son traité *de Musica*. S'il croit devoir, à propos des rapports de la Kabbale avec le pythagorisme, citer en même temps que le *De arte Cabalistica*, le *De Verbo mirifico*, par Reuchlin, il néglige d'indiquer ce que contient de pythagorisme ce dernier ouvrage, dont l'auteur n'hésitait point à y proclamer que Pythagore n'a pas eu de supérieur, qu'il n'a pas eu d'égal, « *qui priorem non vidit, secundum non habet*[2]. » S'il s'occupe entre autres novateurs, d'Agrippa de Nettesheim et de Cardan, il oublie presque entièrement Raymond Lulle et Campanella. Si enfin il entre, en parlant de Jordano Bruno, dans quelques développements, il nous avertit de s'en tenir presque toujours à des analyses de seconde main. Mais de toutes les lacunes que nous avons à indiquer ici, il n'y en a pas de plus regrettable que celle que l'auteur a, en quelque sorte, volontairement créée. Effectivement tandis que le programme proposé par l'Académie limitait à la Renaissance l'étude de l'influence que le pythagorisme a exercée, l'auteur du Mémoire a cherché les traces de la tradition pythagoricienne jusque chez Hamann, chez Novalis, chez Hegel et surtout chez Schelling qu'il nomme le grand et vrai pythagoricien moderne. Dès

1. *Epistolæ ad Lucilium.* Epist. *Senecæ ad Lucilium quæstionum* lib. VII, cap. XXXII.
2. Lib. I.

lors on se demande comment il se fait qu'il ne s'arrête point à Leibniz dont à la fin de son travail il est conduit à prononcer le nom. Car pour peu qu'on y réfléchisse, le théoricien de la *Monadologie* et de l'harmonie préétablie ne mérite-t-il pas à plus juste titre que l'auteur du dialogue intitulé *Bruno*, l'appellation sinon de vrai, du moins du grand pythagoricien moderne? Et si trop souvent encore un pythagorisme chimérique se rencontre chez l'auteur de la *Théodicée*, n'a-t-on point à admirer souvent chez lui un pythagorisme rectifié? Écoutons Leibniz lui-même « *Maxima apud me Pythagoræ existimatio est*, écrit-il, *et parum abest quin ceteris veteribus philosophis potiorem credam, cum et Mathesin et scientiam incorporalium propemodum fundarit, invento hecatomba digno et præclaro illo dogmate, quod, omnes animæ sint inextinctæ*. Et ailleurs : « *Ita quod in Pythagora, Platone, Aristotele aliisque veteribus optimum est, retineo omniaque certis rationibus inter se connecto*[1]. » De semblables paroles voulaient être méditées.

En somme, toute la partie historique du Mémoire n° 1 a besoin d'être soigneusement revisée et complétée.

V

Peut-être serait-on porté à se montrer moins exigeant envers l'auteur, si son mérite même ne donnait le droit ou plutôt n'imposait le devoir de l'être beaucoup. Aussi l'auteur reprend-il ses avantages, quand il en vient à faire la part de la vérité et de l'erreur dans la philosophie pythagoricienne.

Ce n'est pas que dans ces pages mêmes qui terminent son Mémoire, l'auteur ne nous cause aussi un assez vif désappointement : qu'on en juge : « A côté et au-dessous des services rendus à la métaphysique, il faut encore, écrit-il, rappeler que la doctrine pythagoricienne, a, la première, cherché à fonder scientifiquement la politique et la morale et, par ses tendances propres, fait faire d'immenses progrès aux sciences mathéma-

1. *Responsio ad Bierlingium* XVIII. Dutens, t. V, p. 370. *Epistola* XXI. Dutens, t. V, p. 329.

tiques qui comprenaient alors la musique. » Qui ne s'attendrait, après un pareil énoncé, à voir éclaircies, confirmées par des preuves les différentes assertions qu'il renferme? Or il n'en est rien. L'auteur n'ajoute pas un mot. Cependant n'y avait-il donc aucun intérêt à examiner ce que valent les conceptions politiques qu'on attribue à Pythagore? Ce système théocratique qui peut sembler menaçant pour la liberté, mais qui tend à substituer à l'ordre de la force la force même de l'ordre, parce qu'il assigne à la loi un inviolable principe, ce régime aristocratique, que d'ambitieux rhéteurs ne cessent de décrier et affectent de maudire comme un attentat contre l'égalité, mais qui, bien entendu, se trouve être au contraire la démocratie véritable, puisqu'il prend chacun à sa mesure et décerne l'empire au plus digne; cette doctrine de communauté, où risque, par le communisme, de s'abîmer la personnalité de l'individu, mais qui n'en porte pas moins en elle la vraie notion de la société et de l'état, où doivent rester inséparables, sous l'égide de la fraternité humaine, les intérêts de tous et de chacun? en d'autres termes, il s'agissait de discuter la thèse si ancienne, mais toujours si nouvelle, des rapports de la politique avec la religion et la morale. D'un autre côté, l'auteur du Mémoire a témoigné en maints endroits de son ouvrage, de son admiration sans bornes pour la morale pythagoricienne, dont « aucune comparaison ne saurait, suivant lui, faire pâlir la grandeur, la pureté, la simplicité. » Il n'eût pas été hors de propos, peut-être même n'eût-il pas été très-facile, en ne cherchant d'ailleurs que dans l'antiquité des points de comparaison, de justifier, en un système panthéiste tel que le pythagorisme un aussi magnifique éloge. Enfin tous les écrivains qui ont traité de l'histoire des sciences et des sciences mathématiques en particulier, depuis Mac-Laurin et Montucla jusqu'à Bossut et M. Libri, sont unanimes à reconnaître combien les théories pythagoriciennes ont contribué à l'avancement de ce genre de connaissances. « Presque toutes les parties des mathématiques, écrit Bossut, ont à Pythagore d'immenses obligations. » C'est là une affirmation dont le programme proposé par l'Académie appelait le développement : l'auteur du Mémoire ne paraît pas

même y avoir songé. Mais ce qui rachète chez lui des omissions, qui d'ailleurs ne compromettent pas le fond de son travail, c'est le jugement impartial qu'il porte, jugement probablement définitif sur la métaphysique pythagoricienne prise en elle-même, et dont il a d'abord restitué l'ensemble caduc à la fois et majestueux. Si en effet, on ne peut lui concéder à tous égards que le Pythagorisme soit, comme il l'avance, « une conception d'un caractère parfaitement Grec, » nul sans doute n'a mieux démontré que le pythagorisme présente l'essai d'une vaste et hardie synthèse, qui comprend l'explication de la nature, de l'homme et de Dieu, et où la politique se rattache étroitement à la morale, la morale à la cosmologie; nul n'a démêlé avec une pénétration plus grande, à l'encontre de l'opinion communément accréditée, qu'au lieu que Pythagore fût parti des mathématiques, c'était aux mathématiques que l'avait amené la poursuite de l'immuable; nul enfin n'a mieux fait voir comment au milieu de propositions insoutenables et contradictoires, sous un formalisme « qui n'explique réellement ni la substance, ni le mouvement, ni la vie, » parmi des abstractions qu'on dirait quintessenciées et qui pourtant en elles-mêmes ne nous tirent point des ténébreuses régions du sensible, le sage de Samos, par un prodige de son poétique génie, avait proclamé, au début de la civilisation et de la science, « que le nombre est la mesure, l'harmonie, la beauté, que le monde est un système de rapports, qu'il est l'ordre, et que l'ordre est non-seulement sa qualité, sa loi, mais son essence, sa substance » : posant ainsi, il est vrai, les prémisses d'où pourra sortir un jour la doctrine de l'identité absolue, mais introduisant dans la philosophie la notion souveraine de la cause finale.

En résumé, de ces rapides indications, il résulte que l'auteur du Mémoire n° 1 a abordé avec compétence toutes les parties du programme, mais qu'il les a traitées inégalement. Son étude sur la vie de Pythagore et l'Institut pythagoricien, à quelques détails près, n'est pas seulement suffisante : elle se recommande par la sûreté, par l'ampleur, par la précision de la critique; son exposition des doctrines pythagoriciennes, quoi-

qu'il y manque le complément qu'annonçait l'auteur, est neuve à force d'exactitude. C'était là, après tout, la pièce capitale du travail que réclamait l'Académie, et nous n'hésitons pas à déclarer que c'est en maître que l'auteur du Mémoire l'a exécutée. Au contraire son historique des influences du pythagotisme est superficiel, ou même présente des lacunes assez graves. Enfin les appréciations de l'auteur, répandues sans doute comme à l'avance dans les autres parties de son ouvrage ne laissent pas que d'être incomplètes, et ne répondent point à toutes les exigences légitimes du lecteur. Cependant, ce qu'il resterait à faire pour que ce Mémoire parût entièrement à son avantage sous les yeux du public ne saurait se comparer à ce que l'auteur a déjà fait. D'autre part, on n'aurait point apprécié à sa juste valeur cette remarquable composition, si on ne disait aussi que la profonde et solide érudition qui en est comme la substance, reste une érudition toute française, qui n'ôte au style de l'écrivain ni la clarté, ni l'élégance, ni l'éclat. Il serait facile de citer des pages entières où ces qualités se manifestent à un rare degré. Ce sont là d'ailleurs comme autant de manifestations de l'esprit et de l'âme même de l'auteur, esprit ferme et curieux, âme généreuse, noblement éprise des hautes pensées.

Je conclus : il eût été certainement fort à désirer que ce concours eût produit un plus grand nombre de mémoires. Car, à tout le moins, celui que je viens de chercher à faire connaître, s'il n'avait été surpassé, aurait gagné à la comparaison. Toutefois, tel qu'il est et à le considérer uniquement en lui-même, votre section de philosophie, Messieurs, le juge digne d'être couronné par l'Académie. Elle vous propose donc de décerner à l'auteur du Mémoire n° 1, le prix Victor Cousin.

NOURRISSON.

FIN DU PREMIER VOLUME.

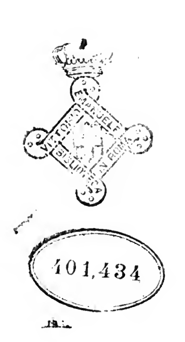

VITTORIO EMANUELE
401,434

TABLE DES MATIÈRES

DU TOME PREMIER

CHAPITRE TROISIÈME.

CHAPITRE QUATRIÈME.

APPENDICE.

12714 — TYPOGRAPHIE LAHURE
Rue de Fleurus, 9, à Paris

A LA MÊME LIBRAIRIE

BIBLIOTHÈQUE ACADÉMIQUE

Format in-12.

HOUSSAYE (HENRY)

Histoire d'Apelles. Études sur l'art grec. 3ᵉ édit. 1 vol............. 3 50

CHAIGNET

La vie et les écrits de Platon. 1 fort vol........................ 4 »
La vie de Socrate. 1 vol....................................... 3 »

BECQ DE FOUQUIÈRES

Aspasie de Milet. Étude historique et morale. 1 vol................. 3 50

BENLOEW

Essais sur l'Esprit des littératures. La Grèce et son cortège. 1 vol... 3 50

CHASSANG

Le Spiritualisme et l'idéal dans l'art et la poésie des Grecs. 2ᵉ édit. 1 vol. 3 50
Apollonius de Tyane. Sa vie, ses voyages; ses prodiges, par Philostrate et ses lettres, trad. du grec, avec notes, etc. 2ᵉ édit. 1 vol............... 3 50
Histoire du Roman dans l'antiquité grecque et latine. (*Ouvrage couronné par l'Académie des inscriptions.*) Nouv. édit. 1 vol.............. 3 50

GUIZOT (GUILLAUME)

Ménandre. Étude historique et littéraire sur la Comédie et la Société grecques. (*Ouvrage couronné par l'Académie française.*) 1 vol. avec portrait. 3 50

JOHANET (H.)

Une descente aux Enfers. — Le golfe de Naples, Virgile et le Tasse. Avec une carte des Enfers. 1 vol..................................... 3 »

GOBINEAU (Cᵗᵉ DE)

Les Religions et les Philosophies dans l'Asie centrale. 2ᵉ édit. 1 vol. 4 »

BUSEN (C.-C. J. DE)

Dieu dans l'histoire, trad. par Dietz, avec notice par Henri Martin, de l'Institut. 2ᵉ édit. 1 vol.. 4 »

BEULÉ

Fouilles et Découvertes. 2ᵉ édit. 2 vol.......................... 7 »
Histoire de l'Art grec avant Periclès. 2ᵉ édit. 1 vol................ 3 50
Phidias. Drame antique. 2ᵉ édit. 1 vol............................ 3 50
Causeries sur l'art. 2ᵉ edit. 1 vol............................... 3 50

J. JANIN

La Poésie et l'Éloquence à Rome au temps des Césars. Nouv. éd. 1 vol. 3 50

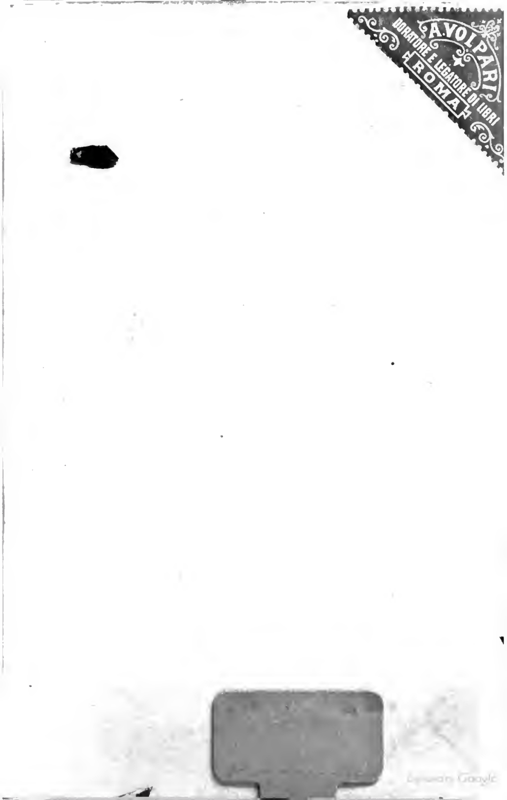
AUBERTIN (CH.)

L'Esprit public au XVIIIᵉ siècle. (*Ouv. couronné par l'Académie française.*) 2ᵉ édit. 1 fort vol.. 4 »
Sénèque et Saint Paul. Étude sur les rapports supposés entre le philosophe et l'apôtre. (*Ouvrage couronné par l'Académie française.*) 2ᵉ édit. 1 vol. 3 50

BADER (Mˡˡᵉ)

La Femme biblique, sa vie morale et sociale. 2ᵉ édit. 1 vol.......... 3 50
La Femme grecque. (*Ouvrage couronné par l'Académie française.*) 2ᵉ édit. 2 vol.. 7 »

Paris. — Imp. Viéville et Capiomont, 6, rue des Poitevins.


A. VOLPARI
DORATORE E LEGATORE DI LIBRI
ROMA

